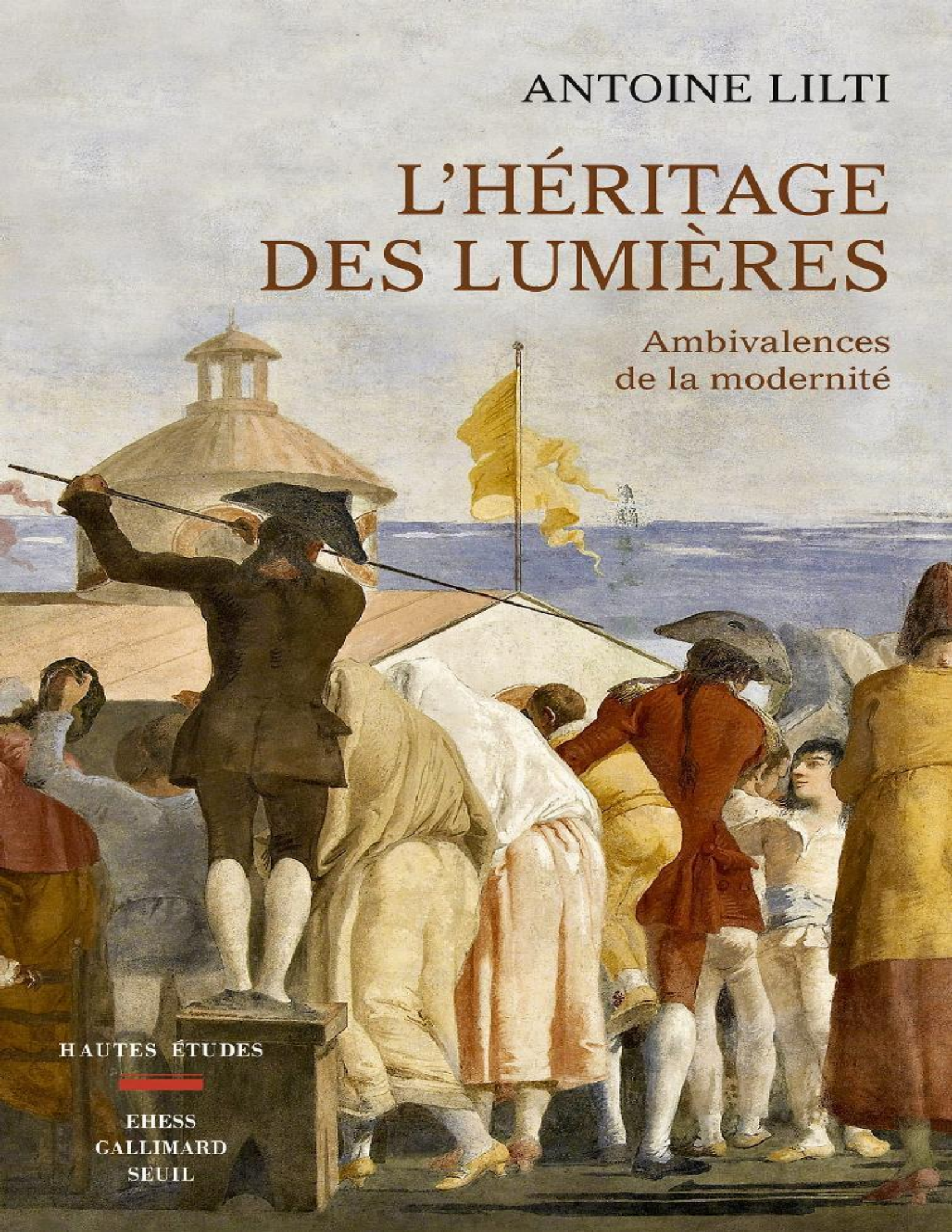
ANTOINE LILTI

L'HÉRITAGE DES LUMIÈRES

Ambivalences de la modernité



HAUTES ÉTUDES

EHESS
GALLIMARD
SEUIL

Antoine Lilti

L'héritage des Lumières

Ambivalences de la modernité

HAUTES ÉTUDES

EHESS
GALLIMARD

SEUIL

Du même auteur

Le Monde des salons
Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e^ siècle
Fayard, 2005

Figures publiques
L'invention de la célébrité
Fayard, 2014

Penser l'Europe au XVIII^e^ siècle
Commerce, civilisation, empire
(dir. avec Céline Spector)
Oxford University Press, 2014

Dans la même collection

Françoise Héritier
L'Exercice de la parenté
1981

Gershom Scholem
Du frankisme au jacobinisme
La vie de Moses Dobruska,
alias *Franz Thomas von Schönfeld*
1981

Francis Zimmermann
La Jungle et le Fumet des viandes
Un thème écologique dans la médecine hindoue
1982

Pierre Vilar
Une histoire en construction
Approche marxiste et problématiques conjoncturelles
1982

Robert Darnton
Bohème littéraire et Révolution
Le monde des livres au XVIII^e siècle
1983

Albert O. Hirschman
L'Économie comme science morale et politique
1984

Colloque de l'École des hautes études en sciences sociales
L'Allemagne nazie et le Génocide juif
1985

Jacques Julliard
Autonomie ouvrière
Études sur le syndicalisme d'action directe
1988

Edward P. Thompson
La Formation de la classe ouvrière anglaise
1988
« Points Histoire », n° 460, 2012

Marshall Sahlins
Des îles dans l'histoire
1989

Maurice Olender
Les Langues du Paradis
Aryens et Sémites : un couple providentiel
1989
« Points Essais », n° 294, 1994

Claude Grignon et Jean-Claude Passeron
Le Savant et le Populaire
Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature

1989
« Points Essais », n° 770, 2015

Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer
François Guizot et la culture politique de son temps
1991

Richard Hoggart
33, Newport Street
Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises
1991
« Points Essais », n° 720, 2013

Jacques Ozouf et Mona Ozouf
avec Véronique Aubert et Claire Steindecker
La République des instituteurs
1992
« Points Histoire », n° 284, 2001

Louis Marin
De la représentation
1994

Bernard Lahire
Tableaux de famille
Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires
1995
« Points Essais », n° 681, 2012

Jacques Revel

(textes rassemblés et présentés par)
Jeux d'échelles
La micro-analyse à l'expérience
1996

Silvana Seidel Menchi
Érasme hérétique
Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI^e siècle
1996

Michel Foucault
« Il faut défendre la société »
Cours au Collège de France 1975-1976
1997

Reinhart Koselleck
L'Expérience de l'histoire
1997
« Points Histoire », n° 438, 2011

Michel Foucault
Les Anormaux
Cours au Collège de France 1974-1975
1999

Hervé Le Bras
Naissance de la mortalité
L'origine politique de la statistique et de la démographie
2000

Michel Foucault

L'Herméneutique du sujet
Cours au Collège de France 1981-1982
2001

Alphonse Dupront
Genèse des temps modernes
Rome, les Réformes et le Nouveau Monde
2001

Carlo Ginzburg
Rapports de force
Histoire, rhétorique, preuve
2003

Michel Foucault
Le Pouvoir psychiatrique
Cours au Collège de France 1973-1974
2003

Michel Foucault
Sécurité, Territoire, Population
Cours au Collège de France 1977-1978
2004

Michel Foucault
Naissance de la biopolitique
Cours au Collège de France 1978-1979
2004

Roger Chartier
Inscrire et effacer

Culture écrite et littérature (XI^e^-XVIII^e^ siècle)
2005

Michel de Certeau
Le Lieu de l'autre
Histoire religieuse et mystique
2005

Paolo Prodi
Christianisme et Monde moderne
2006

Michel Foucault
Le Gouvernement de soi et des autres
Cours au Collège de France 1982-1983
2008

Michel Foucault
Le Courage de la vérité
Le Gouvernement de soi et des autres II
Cours au Collège de France 1984
2009

Pierre-Michel Menger
Le Travail créateur
S'accomplir dans l'incertain
2009
« Points Essais », n° 735, 2014

Didier Fassin
La Raison humanitaire

Une histoire morale du temps présent
2010
suivi de *Signes des temps*
« Points Essais », n° 839, 2018

Michel Foucault
Leçons sur la volonté de savoir
Cours au Collège de France 1970-1971
suivi de *Le Savoir d'Œdipe*
2011

Yan Thomas
Les Opérations du droit
2011

Émile Benveniste
Dernières Leçons
Collège de France 1968-1969
2012

Michel Foucault
Du gouvernement des vivants
Cours au Collège de France 1979-1980
2012

Gérard Lenclud
L'Universalisme ou le Pari de la raison
2013

Stéphane Audoin-Rouzeau
Quelle histoire

Un récit de filiation (1914-2014)
2013
« Points Histoire », n° 512, 2015

Michel Foucault
La Société punitive
Cours au Collège de France 1972-1973
2013

Michel Foucault
Subjectivité et Vérité
Cours au Collège de France 1980-1981
2014

Nathan Wachtel
Des archives aux terrains
Essais d'anthropologie historique
2014

Michel Foucault
Théories et Institutions pénales
Cours au Collège de France 1971-1972
2015

Edward P. Thompson
Les Usages de la coutume
Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVIIe-XIXe siècle)
2015

Dominique Julia
Le Voyage aux saints

Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e^-XVIII^e^ siècle)
2016

Danny Trom
Persévérance du fait juif
Une théorie politique de la survie
2018

Michel Foucault
La Sexualité
Cours à l'université de Clermont-Ferrand 1964
suivi de
Le Discours de la sexualité
Cours à l'université de Vincennes 1969
2018

« Hautes Études » est une collection
de l'École des hautes études en sciences sociales,
qui en assure le suivi éditorial,
des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.

ISBN 978-2-02-142790-5

© SEUIL/GALLIMARD, SEPTEMBRE 2019

www.seuil.com

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

TABLE DES MATIÈRES

Titre

Du même auteur

Dans la même collection

Copyright

Introduction. Tout nous regarde

Première partie. Universalisme

- Chapitre I. Le défi postcolonial
- Chapitre II. La civilisation est-elle européenne ?
- Chapitre III. Vertiges de l'universalisme révolutionnaire
- Chapitre IV. L'impossible histoire globale

Deuxième partie. Modernité

- Chapitre V. Vies privées, espace public
- Chapitre VI. Le pouvoir du crédit
- Chapitre VII. Des Lumières radicales ?

Troisième partie. Politique

Chapitre VIII. Peut-on éclairer le peuple ?

Chapitre IX. Adieu Socrate

Chapitre X. Le philosophe utopique

Chapitre XI. Les Lumières contre les Lumières

Chapitre XII. Le diagnostic de la modernité

Conclusion. Problématiser la modernité

Remerciements

Index

INTRODUCTION

Tout nous regarde

Après l'attentat meurtrier contre les journalistes de *Charlie Hebdo*, en janvier 2015, on pouvait voir sur les murs de Paris des portraits de Voltaire proclamant « Je suis Charlie », le *Traité sur la tolérance* caracolait en tête des ventes et l'on citait volontiers la fameuse maxime du philosophe de Ferney, pourtant apocryphe : « Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites mais je me battrai pour que vous puissiez le dire. » Le combat semblait clair : la liberté d'expression contre le fanatisme religieux, les Lumières contre l'Infâme. À l'enterrement du dessinateur Tignous, la ministre Christiane Taubira évoquait « le pays de Voltaire et de l'irrévérence ». Après la manifestation du 11 janvier, *Libération* saluait « le pays de Voltaire et de Cabu » et *Le Figaro* publiait un éditorial : « Voltaire, je crie ton nom. » En vérité, les ambiguïtés ne manquaient pas derrière l'affirmation d'une filiation directe entre Voltaire et Charlie, mais l'unanimité était sans appel : Voltaire était redevenu notre contemporain. Ses combats étaient les nôtres, nos combats étaient les siens. Les Lumières brillaient d'une brûlante actualité[1].

Depuis, cette actualité intellectuelle et politique ne s'est pas démentie. Elle a pourtant de quoi surprendre, tant les Lumières semblaient s'être éclipsées de la scène intellectuelle et politique, tant leur présence s'était

faite discrète. Intégrées au patrimoine culturel et littéraire, elles offraient un héritage si consensuel que nul ne songeait plus à en dresser l'inventaire. *Candide* et les *Lettres persanes* étaient devenus des lectures scolaires obligatoires, des œuvres classiques et tellement célébrées qu'il fallait faire un effort d'imagination pour se souvenir que les Lumières avaient été, jadis, un combat. Comment aurait-il pu en être autrement ? Les Lumières étaient tout simplement victimes de leur succès. Le pouvoir oppressif de l'Église n'était qu'un lointain souvenir, le prestige de la science semblait incontesté, la démocratie faisait l'unanimité. Les adversaires traditionnels des Lumières, héritiers nostalgiques de la vieille pensée contre-révolutionnaire, étaient sortis déconsidérés de la Seconde Guerre mondiale et de leur collusion avec les fascismes. Quant aux critiques élevées par la gauche communiste contre les « libertés formelles » des démocraties libérales, elles n'entamaient pas vraiment le crédit des Lumières : le marxisme lui-même n'en était-il pas un héritier direct ? Elles semblaient d'ailleurs de moins en moins audibles, à mesure que pâlissait l'étoile rouge. Même la pensée critique des années 1960 et 1970, qui avait paru un temps remettre en cause le prestige de la raison occidentale, semblait rentrée dans le rang. Michel Foucault avait laissé un testament intellectuel en forme d'adhésion aux Lumières, Jacques Derrida signait des manifestes avec Jürgen Habermas. Si bien qu'à la fin du XX^{e} siècle, avec le triomphe du libéralisme politique sur la scène intellectuelle et des démocraties libérales sur le terrain géopolitique, les Lumières n'avaient plus d'adversaires.

Puis, le monde a changé sous nos yeux. Nos sociétés, qui se croyaient sécularisées, ont assisté, effarées, au retour en force de la religion, jusque sous ses formes les plus intolérantes et violentes. Les droites extrêmes, nationalistes et xénophobes, sont redevenues des forces politiques importantes, même dans les bastions historiques de la démocratie libérale. L'Europe, contrainte de regarder en face son passé colonial, hésite à se réclamer encore d'une mission universelle. La crise écologique remet en

cause le grand récit du progrès fondé sur le triomphe de la science et la maîtrise de la nature. Enfin, les nouveaux médias électroniques et la révolution numérique ébranlent l'idée d'un espace public fondé sur l'échange argumenté. Dans ces conditions, l'héritage des Lumières redevient un enjeu essentiel. On ne compte plus les appels à le défendre, qu'ils viennent de la scène intellectuelle, médiatique ou politique. Emmanuel Macron, lors de son discours de victoire devant la pyramide du Louvre, le 7 juin 2017, déclarait ainsi, non sans emphase : « L'Europe et le monde attendent que nous défendions l'esprit des Lumières[2]. »

Le mouvement n'est pas seulement hexagonal. Aux États-Unis, l'élection de Donald Trump en novembre 2016 a suscité de profondes inquiétudes et un regain d'intérêt pour l'héritage des Lumières et la tradition républicaine. Un éditorialiste du *New York Times* appelle de nouveaux « héros des Lumières » à se dresser contre leurs adversaires réactionnaires[3]. Un éminent psychologue de Harvard, Steven Pinker, défend, à grand renfort de statistiques, l'idée d'un progrès continu des sociétés, qui serait l'héritage direct du rationalisme des Lumières, et invite à poursuivre l'effort : *Enlightenment now*, tel est son mot d'ordre[4].

Peut-on encore écrire l'histoire des Lumières ?

Nouvelles lumières contre nouvel obscurantisme : la scénographie a le mérite de la simplicité, mais pas celui de la nuance. En réalité, le paysage intellectuel est plus complexe qu'il n'y paraît. Longtemps, l'héritage des Lumières a opposé un camp progressiste, qui s'en réclamait, et un camp conservateur, voire franchement réactionnaire, qui s'en méfiait. Depuis les années 1970, plusieurs courants de la pensée critique, qui se réclament de la gauche, dénoncent les compromissions de l'universalisme éclairé avec

l'impérialisme occidental, signalent les périls de la science et les faux-semblants du progrès, ou rejettent, plus radicalement, les diverses figures du libéralisme, politique ou économique. Ils lancent ainsi un sérieux défi aux héritiers proclamés des Lumières : le projet d'autonomie fondé sur la raison aurait-il dérivé en individualisme égoïste, serait-il à l'origine des excès d'un monde froid et calculateur, dominé par l'économisme marchand, l'exploitation industrielle de la nature et l'imposition d'un ordre mondial dominé par les Occidentaux ? À l'inverse, certains, plus à droite sur l'échiquier politique ou intellectuel, brandissent volontiers les Lumières pour défendre le mode de vie européen, récuser toute critique des sciences et de la technique, ou disqualifier l'Islam, soupçonné d'être incompatible avec la laïcité. Que ces débats charrient beaucoup de malentendus, de fantasmes, et parfois de mauvaise foi, cela ne fait aucun doute. Mais ils donnent au débat public une tournure à la fois familière (pour ou contre les Lumières ?) et étrange. Les Lumières, qui furent longtemps tenues pour une pensée de l'émancipation, seraient-elles devenues conservatrices ?

Face à cette actualité nouvelle des Lumières, les historiens se retrouvent un peu désemparés, en porte-à-faux : leurs travaux, menés dans le calme feutré des bibliothèques et des campus universitaires, s'efforcent depuis trente ans de pluraliser les Lumières, d'en compliquer la description au point de les rendre presque méconnaissables. L'image traditionnelle, celle d'un petit groupe de philosophes parisiens maniant l'ironie et l'esprit critique contre l'intolérance religieuse et l'absolutisme, a volé en éclats. Aux Lumières françaises ont été opposées des Lumières italiennes, plus réformistes, des Lumières allemandes, savantes et religieuses, des Lumières écossaises, plus spéculatives, des Lumières anglaises, conservatrices, puis des Lumières espagnoles, lusophones, grecques, américaines, chacune arborant ses spécificités. Plus récemment, les historiens ont identifié des courants spécifiques des Lumières dans les périphéries coloniales, de Calcutta à Mexico[5]. À ce point, certains historiens anglophones renoncent à

utiliser *Enlightenment* au singulier pour ne pas unifier abusivement un mouvement multiple et hétérogène[6].

Cet éclatement géographique n'est pourtant rien à côté de la remise en cause des certitudes les mieux établies. Pensait-on que les Lumières étaient nécessairement hostiles aux religions révélées, navigant entre le déisme de Voltaire et l'athéisme du baron d'Holbach ? Voici les Lumières catholiques, protestantes ou juives[7]. Qu'elles étaient définies par le culte de la raison et de la science ? Les spécialistes insistent désormais sur l'importance du sentiment et même sur la présence de l'ésotérisme et de l'hermétisme, voire de l'irrationnel, au cœur des Lumières[8]. La liberté d'expression ? Les philosophes s'en faisaient une idée très modérée, ils s'accommodaient assez bien de la censure et réclamaient volontiers qu'on interdise les livres de leurs adversaires[9]. Les droits de l'homme et l'universalité du genre humain ? C'est oublier que l'anthropologie physique des Lumières est parfois entachée de racisme et que les droits des femmes étaient rarement reconnus et leurs aspirations intellectuelles souvent bafouées, comme si la science et la philosophie étaient nécessairement masculines[10]. Le cosmopolitisme et les rêves de paix perpétuelle ? Les Lumières ont aussi nourri le nationalisme moderne et le patriotisme guerrier[11]. Peut-on au moins se rabattre sur la croyance dans le progrès, cet optimisme irréductible qui semble la marque de fabrique du XVIII^e^ siècle ? Ce serait confondre les Lumières avec le XIX^e^ siècle, Voltaire avec Monsieur Homais. Les philosophes, en réalité, n'ont cessé de réfléchir sur l'existence du mal et les limites du progrès[12].

Le corpus des grands auteurs a lui-même été renouvelé. À côté des figures du panthéon scolaire, des ouvrages importants ont été sortis de l'oubli, comme les *Cérémonies religieuses du monde* de Bernard Picart et Jean-Frédéric Bernard, vaste encyclopédie illustrée des coutumes religieuses qui se lit aussi comme un hymne à la tolérance[13]. Des autrices, surtout, dont l'œuvre avait longtemps été mésestimée, ont été étudiées plus

sérieusement. Des érudites, comme Anne Lefebvre Dacier, la traductrice d'Homère, voisinent avec des savantes comme la Bolognaise Laura Bassi, première femme à occuper une chaire de physique, ou Émilie du Châtelet, qui expliquait le système de Newton à Voltaire. Des historiennes telle Catherine Maccaulay, des romancières comme Françoise de Graffigny et Louise de Kéralio, ont vu leur importance réévaluée, ainsi que des figures plus inclassables, la marquise de Lambert ou Louise d'Épinay, par exemple, qui ont chacune, à cinquante ans d'intervalle, réfléchi sur l'éducation féminine[14]. Le monde des Lumières n'est plus le cercle de *gentlemen* qu'il était encore naguère. Enfin, des personnages plus lointains, comme le jésuite mexicain Francisco Clavijero, ont contribué à repeupler le monde intellectuel des Lumières au-delà des grands noms habituels. Cet élargissement du regard, salutaire, pose de nouvelles questions. L'humanisme universaliste a été remis en cause par trente ans de débats sur le genre et d'études postcoloniales. Comment expliquer que si peu de philosophes, à quelques exceptions notables, comme Condorcet, aient défendu l'égalité des sexes, y compris sur le plan intellectuel[15] ? Peut-on être féministe et défendre les Lumières ? Celles-ci étaient-elles exclusivement européennes ? Autant d'interrogations qui remettent en cause les évidences universalistes. « À qui appartenaient les Lumières ? », demande l'historien d'origine équatorienne Jorge Cañizares-Esguerra[16]. Qui peut aujourd'hui s'y reconnaître et donc s'en réclamer ?

On pourrait continuer indéfiniment ; il suffit de dérouler la bibliographie. Au moment où le débat public réclame à nouveau les Lumières, conçues classiquement comme la lutte de la raison, de la tolérance et de la liberté contre l'obscurantisme religieux et la régression politique, il semblerait que les historiens n'aient à offrir qu'un miroir brisé, des Lumières tellement plurielles qu'elles en deviennent insaisissables.

Plusieurs historiens, et non des moindres, ont relevé le défi, cherchant à défendre une vision réunifiée des Lumières, dans une perspective

ouvertement prosélyte. Mais ces entreprises elles-mêmes, malgré leurs efforts méritoires, proposent des interprétations incompatibles, révélant l'absence de consensus et donc la fragilité de toute synthèse. Ainsi, Anthony Pagden loue le cosmopolitisme modéré des encyclopédistes, Jonathan Israel identifie la modernité aux Lumières radicales, matérialistes et démocratiques, John Robertson insiste sur l'essor de l'économie politique, Margaret Jacob sur les sciences et la franc-maçonnerie, Vincenzo Ferrone sur les droits de l'homme. Chacun a son grand homme, censé incarner au mieux l'esprit des Lumières : Jean Le Rond d'Alembert, Baruch Spinoza, David Hume, John Toland ou encore Gaetano Filangieri[17].

Encore ces historiens s'accordent-ils à chercher une définition intellectuelle des Lumières, conçues comme un ensemble de valeurs, d'idées, de textes canoniques, de grandes figures. Mais le tableau se complique dès lors que l'on prend en compte les apports essentiels de l'histoire sociale et culturelle qui, depuis les années 1960, a profondément renouvelé notre compréhension des Lumières en insistant sur les lieux de sociabilité (académies, cafés, salons, loges maçonniques), sur la circulation des livres et des périodiques, sur les nouvelles pratiques de lecture, sur la transformation de la philosophie elle-même comme régime de savoir, ou encore sur les mutations économiques et sociales qui ont accompagné l'essor des Lumières. Celles-ci, une fois réinsérées dans les mondes sociaux et politiques où elles se sont développées – monarchies ancestrales dont nul ne prédisait la fin prochaine, sociétés aristocratiques minées par les débuts du capitalisme et l'idéal nouveau du mérite, emprise croissante de l'Europe sur le globe –, ont cessé d'apparaître comme un mouvement de défense de valeurs admirables mais un peu désincarnées[18]. Cette historicisation n'était toutefois pas sans danger. À force d'élargir le contexte historique, ne risquait-on pas de perdre de vue la nature même de ce mouvement intellectuel, la conscience qu'avaient les *philosophes* de combattre pour des idées ? En identifiant les Lumières à l'ensemble des transformations du

XVIII^e siècle, alors même que la majeure partie de la population est restée largement extérieure aux débats savants des élites, ne faisait-on pas perdre à la notion une grande partie de son efficacité ? Des figures pionnières de l'histoire sociale et culturelle des Lumières, tels Robert Darnton et Daniel Roche, se sont retrouvées face à un dilemme : était-il possible d'objectiver les Lumières, de les inscrire dans un passé révolu, et de s'en réclamer comme d'un projet politique toujours digne d'être défendu [19] ?

On pourrait croire qu'il s'agit là du débat classique entre l'histoire des idées et l'histoire sociale, entre idéalisme et matérialisme. Les idées font-elle l'histoire, notamment les révolutions ? Ou ne sont-elles que le fruit de mutations sociales ou culturelles qu'il s'agit avant tout de reconstituer ? Les historiens se sont souvent complu à de tels débats, nécessairement insolubles. Dans le cas présent, néanmoins, l'enjeu est à la fois plus complexe et plus spécifique car la notion même de « Lumières » engage conjointement une conception philosophique, universaliste, et une approche historiciste, plus particulariste : doit-on parler de la philosophie des Lumières ou du siècle des Lumières ?

Pour certains, les Lumières désignent un ensemble de valeurs et de concepts : la liberté d'expression, la supériorité de la raison et de l'esprit critique sur la foi et la tradition, la tolérance religieuse, une vision optimiste des progrès de la science. Si ces valeurs ont connu un essor particulier dans l'Europe du XVIII^e siècle, elles débordent ce contexte singulier. Leur portée universelle explique que l'on puisse régulièrement appeler à les défendre, à les renouveler, à combattre en leur nom – nul ne songerait, à l'inverse, à se battre pour la Renaissance, pour le Romantisme ou pour la Belle Époque, quelle que soit la nostalgie que l'on est en droit d'éprouver pour ces périodes. Assez logiquement, des historiens de la philosophie ont d'ailleurs étendu la périodisation des Lumières vers l'amont, bien avant l'*Encyclopédie*, pour caractériser la supériorité de la raison contre la foi. Maïmonide serait, par exemple, le représentant des « Lumières juives » du

Moyen Âge, Averroès celui des Lumières arabes du XVII^e^ siècle. En aval, on peut développer l'hypothèse de Lumières chinoises au début du XX^e^ siècle ou souhaiter l'émergence d'un « Islam des Lumières [20] ».

Pour d'autres, en revanche, les Lumières ne se réduisent pas à une lutte intemporelle de la raison contre la foi, du progrès contre la tradition. Elles ne peuvent être comprises qu'au regard des transformations historiques qui ont affecté les sociétés d'Europe de l'Ouest au XVIII^e^ siècle : la crise des monarchies absolues, les progrès des sciences et des techniques, les débuts de la révolution industrielle et, surtout, l'essor de la consommation, le développement de la culture imprimée, le grand commerce international. De ce point de vue, les Lumières sont profondément inscrites dans leur époque, au point de devenir l'époque elle-même. On parlera alors de l'Europe des Lumières, de la France des Lumières, de l'Atlantique des Lumières.

En dépit de tout ce qui les distingue, et parfois les oppose, ces deux conceptions ne peuvent s'émanciper totalement l'une de l'autre. Les Lumières, en tant que concept philosophique, sont profondément inscrites dans leur contexte historique. Toutes les tentatives faites pour en généraliser la signification et les enjeux n'ont jamais réussi à effacer leur enracinement dans l'histoire européenne du XVIII^e^ siècle. Cela, sans doute, tient au fait que les premiers philosophes qui ont cherché à les définir, Kant et surtout Hegel, y ont vu un moment particulier de l'histoire humaine. Même Ernst Cassirer, pourtant peu suspect d'historicisme excessif, circonscrit son maître livre sur la *Philosophie des Lumières* aux auteurs du XVIII^e^ siècle [21].

À l'inverse, comme catégorie historique, les Lumières continuent de véhiculer un héritage philosophique et politique à défendre ou à contester, bien plus que toute autre période (à l'exception peut-être de la Révolution française, qui lui est d'ailleurs associée, notamment dans l'historiographie française). En 1962, Alphonse Dupront commençait son cours en Sorbonne sur les Lumières par ces mots : « Nous sommes des fils de l'"intelligentsia" française de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle. […] [Le] plus important,

dans cette proximité temporelle de descendance, c'est une continuité directe, qui fait que ce XVIIIe siècle est encore parmi nous, et travaille en nous[22]. » On ne saurait mieux dire : parler des « Lumières » pour désigner le XVIIIe siècle, c'est reconnaître cette présence persistante, revendiquer une filiation, réclamer un héritage intellectuel. Plus récemment, Tzvetan Todorov affirmait que l'esprit des Lumières était universel, quoique les Lumières elles-même appartinssent au passé : « Nous sommes tous les enfants des Lumières, même quand nous les attaquons[23]. » Antony Pagden, à son tour, ouvre sa synthèse au titre explicite, *The Enlightenment and Why it Still Matters,* en rappelant que l'héritage des Lumières reste un trait essentiel de la pensée moderne : « Si nous nous considérons comme modernes, si nous sommes progressistes, tolérants et généralement ouverts d'esprit […], alors nous tendons à nous penser comme *éclairés* [24]. » Ni l'un ni l'autre ne dissimulait son objectif : défendre les Lumières, comme idéal à la fois philosophique et politique, face aux nouveaux défis qui leur étaient lancés.

De façon encore plus explicite, une grande exposition organisée en 2006 à la Bibliothèque nationale de France s'intitulait « Lumières ! Un héritage pour demain ». Ses organisateurs ne dissimulaient pas qu'elle visait à trouver dans le XVIIIe siècle des raisons d'espérer après le 11 septembre 2001. Le « spectacle de ce monde encore enfumé par l'effondrement des tours » avait fait resurgir les combats du XVIIIe siècle et imposait de « rendre aux Lumières leur pleine vertu de force et d'inspiration ». Les documents présentés dans l'exposition étaient certes un héritage, mais un héritage actif, à même de produire des effets politiques et moraux salutaires, à condition de ne pas demeurer de simples objets d'étude, mais de libérer leur pouvoir spirituel : « Tout le propos de ces trésors du XVIIIe siècle ici rassemblés est de rappeler le socle intellectuel et moral qu'il nous a légué, de rajeunir la réflexion critique et, enfin, de faire sortir du champ de l'érudition ces

documents prestigieux en les offrant à l'examen de notre temps, pour la lucidité et pour l'action[25]. »

Toute la question est là : si les documents du XVIIIe siècle sont réputés porter en eux une vertu politique et morale, quel est le rôle de la recherche historique ? Il serait vain de critiquer cette rhétorique du « trésor » au nom des règles de l'objectivité historique ou d'une hygiène méthodologique. Ce serait manquer le point essentiel : les « Lumières », par construction, sont un concept philosophique et politique, la façon dont nous désignons le récit des origines de la modernité européenne en l'inscrivant dans les transformations culturelles du XVIIIe siècle. D'emblée, la définition des Lumières a été un enjeu politique et polémique, un héritage à combattre ou à revendiquer. Leurs adversaires n'ont eu de cesse de les dénoncer, tandis que les révolutionnaires les dotaient d'une cohérence rétrospective[26]. La notion revint au cœur des combats philosophiques et politiques du XXe siècle, pendant le débat qui opposa Ernst Cassirer et Martin Heidegger à Davos en 1929, ou dans les premiers travaux que Franco Venturi, alors militant antifasciste en exil à Paris, consacra à Diderot avant de devenir un des plus grands historiens des Lumières. Après la Seconde Guerre mondiale, les Lumières furent à la fois consacrées comme fondements intellectuels du monde libre et dénoncées, parfois vigoureusement, pour leur culte de la raison instrumentale ou pour leurs compromissions avec le colonialisme européen[27].

La transformation des Lumières en concept historiographique a été tardive et elle n'a jamais été totale[28]. Il faut donc accepter de tenir les deux bouts de la chaîne. Penser la pluralité doctrinale des Lumières, leur inscription dans un moment spécifique de l'histoire européenne, mais aussi accepter l'idée que les Lumières n'existent comme objet historique qu'à travers les reformulations successives qui en réactivent les enjeux. Il est impossible de strictement objectiver « les Lumières », de les mettre à distance, de les placer dans un temps révolu dont on pourrait parler avec un

froid détachement. On ne brise pas aisément « ces cercles où l'idéologie des Lumières se redit sans trêve dans un langage qui n'a pas épuisé ses virtualités » – et dont George Benrekassa cherchait à s'abstraire[29]. Parler des Lumières, plutôt que du XVIIIe siècle, c'est chercher à comprendre une tradition à laquelle nous n'échappons pas, que ce soit pour nous en réclamer ou nous y opposer. Ce n'est pas le moindre des paradoxes. Les Lumières, qui voulaient rompre avec l'autorité de la tradition, sont devenues un argument d'autorité, un corpus d'œuvres canoniques qui imprègne en profondeur toute la culture occidentale. Plus encore qu'avec d'autres objets, d'autres périodes, l'historien doit renoncer à une feinte objectivité, une impartialité de façade. Il n'a d'autre choix que d'assumer le rapport herméneutique qui le lie aux Lumières, de reconnaître en celles-ci un récit de fondation qu'il peut discuter, voire critiquer, mais dont il ne peut entièrement s'abstraire. Toute histoire s'écrit au présent, depuis un lieu spécifique, c'est une évidence. Elle est tributaire des désirs, des inquiétudes, des interrogations que l'historien y projette et des nombreuses médiations qui le relient au passé[30]. Cette évidence s'impose avec une force particulière à celles et ceux qui étudient les Lumières.

Poser la question en ces termes, c'est-à-dire dans une perspective herméneutique, permet d'échapper à un faux dilemme, qui obligerait à choisir entre une conception essentialiste des Lumières, qui les dote d'un contenu univoque, et une conception nominaliste, qui n'y voit qu'une construction rétrospective, ouverte à toutes les appropriations. Or les Lumières ne sont ni une doctrine cohérente ni un mythe fallacieux, mais le geste à la fois réflexif et narratif par lequel, dès le XVIIIe siècle, de nombreux auteurs ont cherché à définir la nouveauté de leur époque. Elles désignent l'espace conflictuel dans lequel les intellectuels ont à la fois pensé l'expérience de la modernité et lutté pour l'approfondir et l'orienter. Qu'il s'agisse des ambivalences de l'autonomie individuelle, des potentialités et des dangers de l'exploitation de l'environnement, ou encore de

l'autonomisation de l'ordre marchand, il est impossible d'identifier « les Lumières » à une position unique. Au contraire, elles se caractérisent par l'intensité de débats contradictoires et critiques. On y trouve aussi bien les germes d'un optimisme rationaliste, technophile et économiste, que les fondements d'une réflexivité inquiète, d'une conscience écologiste précoce et d'une critique de l'économie politique[31].

Si les Lumières ont acquis et conservé une telle importance, ce n'est pas seulement en raison de la persistance ou de la résurgence des débats intellectuels et politiques qu'elles ont inaugurés, mais parce qu'elles se présentent, d'emblée, sous une forme profondément historique et réflexive. L'affirmation pourra surprendre. Ne date-t-on pas généralement du XIX^e^ siècle l'acte de naissance de l'histoire comme discipline savante ? Les philosophes du XVIII^e^ siècle, à l'inverse, n'étaient-ils pas des raisonneurs abstraits, dépourvus de tout sens réel de l'histoire ? Il n'en est rien. L'immense majorité des auteurs des Lumières, en dépit de leurs divergences, conçoivent l'homme comme un être historique, dont les mœurs, les croyances, les formes d'organisation sociale ou politique varient dans le temps. De Montesquieu à Adam Smith, de Hume à Diderot, tous cherchent à explorer, sous des formes narratives ou analytiques, cette historicité. En s'émancipant de l'histoire providentielle chrétienne comme de l'histoire édifiante des humanistes, les grands historiens des Lumières, tels William Robertson, Edward Gibbon ou Johann Christoph Gatterer, s'efforcent de penser la naissance du monde moderne et le rôle spécifique de l'Europe. Avant d'être un mouvement militant, les Lumières sont d'abord un récit, qui prend en charge l'idée d'une rupture fondatrice avec le passé, notamment avec les siècles obscurs du Moyen Âge, mais aussi, de façon plus subtile, avec le modèle antique. Ce geste historiographique et réflexif prend son impulsion dans la querelle des Anciens et des Modernes ; il y puise une réflexion sur la temporalité de la modernité[32]. Les Lumières y ajoutent une réflexion plus élaborée sur l'histoire comme processus, qui

aboutit aux débats sur la « civilisation », ce passage des mœurs barbares aux sociétés policées, véritable schème de la pensée historique du XVIII[e] siècle.

Dans ce récit, le vocabulaire des « lumières » devient central. Le mot, toujours avec une minuscule initiale, ne désigne pas un courant intellectuel, mais les connaissances utiles et la capacité à bien juger. La métaphore de la lumière comme vérité n'est pas nouvelle, elle possède de très anciennes racines religieuses (la lumière divine) et philosophiques (la lumière naturelle de la raison). Utilisée désormais au pluriel, elle marque un tournant. La vérité n'est pas révélée, elle n'est pas non plus le fruit d'un effort solitaire de la raison individuelle : elle est le résultat d'un travail collectif, d'une accumulation du savoir, du progrès de l'esprit critique. La capacité de discernement est une faculté proprement humaine, à la fois individuelle, puisqu'elle repose sur la raison, et sociale puisqu'elle implique que chacun puisse s'appuyer sur des connaissances établies et disponibles. Dans la seconde moitié du siècle, surtout en France, le lexique des « lumières » devient omniprésent au point de devenir un lieu commun, presque un slogan[33]. On évalue leurs progrès, on plaide pour leur diffusion, on s'inquiète de leur disparition. La vérité ne se dévoile pas d'elle-même, il revient aux philosophes de dissiper les préjugés et de propager les lumières. En Allemagne, c'est un terme nouveau, *Aufklärung,* qui prend en charge l'évolution de la métaphore, rendant plus manifeste encore l'idée d'un processus collectif et la responsabilité d'une élite éclairée. Il faudra ensuite plus d'un siècle pour que ces termes deviennent des catégories historiographiques. Mais, déjà, les débats qu'ils suscitent témoignent d'une prise de conscience d'ordre historique : la conviction que des progrès cumulatifs sont possibles et qu'ils dépendent d'un effort collectif d'émancipation intellectuelle, cette « révolution dans les esprits » que Voltaire évoquait volontiers. S'il ne faut pas exagérer l'effet de rupture ni accorder trop de crédit à la façon dont les philosophes ont proclamé

l’apparition d’un « siècle éclairé », il reste que les hommes et les femmes des Lumières ont eu, bien souvent, la certitude de vivre des temps nouveaux. Cette assurance, non dénuée d’exaltation mais aussi de doutes et d’ironie, explique la multiplication des diagnostics historiques, des généalogies intellectuelles et des prophéties philosophiques qui rythment l’actualité éditoriale du siècle.

« Tout nous regarde »

Si les manifestants de janvier 2015 se sont naturellement tournés vers Voltaire, c’est que la lutte contre le fanatisme religieux paraissait requérir l’auteur du *Traité sur la tolérance*. Mais il y a davantage. Montesquieu est trop modéré, Kant trop abstrait, Newton trop scientifique, Hume trop philosophe, Smith trop économiste, Beccaria trop juriste, Rousseau trop singulier, Jefferson trop politique, Staël trop littéraire. Voltaire, lui, est le symbole des combats pour la tolérance et contre l’injustice, et il évoque tout autant la légèreté, la gaieté, une inépuisable allégresse intellectuelle. Il incarne aussi les limites des Lumières, souvent dénoncées : un indéniable conservatisme social et politique, un goût prononcé pour les despotes éclairés, des positions douteuses sur la hiérarchie des races, ou encore une certaine superficialité, comme si l’ironie voltairienne manquait de profondeur, d’un sens de la nuance et du tragique. C’est pourtant vers Voltaire que l’on se tourne lorsqu’il faut réaffirmer l’héritage des Lumières. Les révolutionnaires, déjà, s’y étaient prêtés en 1791, lorsqu’ils transportèrent ses restes au Panthéon en grande pompe ; puis les républicains de 1878, lors du centenaire de sa mort ; des intellectuels engagés tout au long du XX^{e} siècle ; et la République meurtrie, donc, derechef, en 2015[34].

Voltaire n’est pas seulement le pourfendeur du fanatisme et le défenseur de Jean Calas, il est aussi l’auteur d’une œuvre historique importante, trop souvent négligée. On connaît, bien sûr, le *Siècle de Louis XIV,* même si on ne le lit plus guère. On oublie parfois que Voltaire a consacré de nombreuses années à la rédaction d’une histoire universelle qui a rencontré un succès européen : l’*Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, ambitieux récit de l’histoire du monde, publié pour la première fois en 1756, augmenté et révisé jusqu’à sa mort.

Dès 1742, il avait publié de brèves *Réflexions sur l’histoire.* Avec sa verve habituelle et son goût de la polémique, le philosophe s’en prenait à l’histoire ancienne. Aux compilations de fables et d’anecdotes invérifiables, il opposait une histoire sérieuse, « utile », composée avec « l’esprit philosophique ». Celle-ci ne devrait débuter qu’à « la fin du XV^e^ siècle », lorsque l’invention de l’imprimerie met à disposition des sources plus nombreuses et plus fiables. Le monde a connu alors un bouleversement profond, lié à la découverte et à la conquête européennes de l’Amérique, à la Réforme protestante, et à l’émergence d’un nouvel ordre politique européen : « On subjugue un nouveau monde, et le nôtre est tout différent[35]. » Voltaire n’est pas le premier, bien entendu, à opposer les temps modernes au Moyen Âge, mais à la différence des humanistes de la Renaissance, il ne s’agit nullement pour lui de renouer avec l’Antiquité mais, au contraire, de prendre acte d’une césure radicale et définitive pour se concentrer sur un passé plus récent, dont les effets se font encore sentir. L’histoire est la discipline qui permet de penser ce qui est arrivé à l’Europe et au monde depuis cette rupture inaugurale. Elle ne doit pas être confondue avec la collecte des faits curieux ou édifiants du passé. Congédiant les plaisirs de la fiction, elle propose un savoir utile sur les transformations qui ont abouti au monde moderne.

> Voilà l’histoire qu’il faut que tout homme sache […]. Tout nous regarde, tout est fait pour nous : l’argent sur lequel nous prenons nos repas, nos meubles, nos besoins, nos plaisirs nouveaux, tout nous fait souvenir chaque jour que l’Amérique et les Grandes-Indes, et par conséquent toutes les parties du monde entier, sont réunies depuis environ deux siècles et demi par l’industrie de nos pères. Nous ne pouvons faire un pas qui ne nous avertisse du changement qui s’est opéré depuis dans le monde.

Parce que cette histoire est radicalement présentiste, elle implique l’affirmation d’un « nous ». L’histoire qu’il faut apprendre est celle qui « nous regarde ». L’identité de vues et d’intérêts qui lie Voltaire à son lecteur n’a pas besoin d’être explicitée. Elle est d’emblée considérée comme une évidence, directement indexée à une situation historique : celle des Européens éclairés, ayant le goût du jugement critique et des « affaires sérieuses ».

Derrière les formules lapidaires de Voltaire, nous reconnaissons, comme sous l’effet d’une loupe grossissante, une conception de l’histoire qui nous est familière : le souci de distinguer l’histoire sérieuse des contes et légendes en l’appuyant sur des documents fiables ; le refus de l’érudition antiquaire au profit d’une compréhension des effets du passé sur le présent ; la volonté, enfin, de comprendre les transformations sociales, culturelles et politiques qui sont à l’origine du monde moderne. L’histoire n’est plus réduite à une série de noms propres, de rois et de dynasties, d’anecdotes édifiantes ; elle ambitionne de nourrir une compréhension totale du monde dont l’historien a hérité. C’est ainsi qu’on peut comprendre, en première instance, cette formule qui sonne comme une devise : « Tout nous regarde. » Tout fait histoire, dès lors qu’on sait l’intégrer à une réflexion critique et réflexive sur le présent.

L’assurance de Voltaire, pourtant, nous déconcerte. Si nous reconnaissons dans son projet les racines d’une histoire critique, ambitieuse et mondiale, il nous est difficile d’adhérer à la conviction que « tout est fait pour nous », que l’histoire du monde converge naturellement pour satisfaire les besoins et les plaisirs des Européens. Ce que nous entendons, c’est l’arrogance du présent, la bonne conscience coloniale, la jubilation consumériste, toute cette naïveté moderne dont nous avons appris à nous méfier. L’interdépendance accrue de toutes les parties du monde est décrite comme un phénomène entièrement positif, dont les Européens comblés n’auraient qu’à se féliciter, tout en rendant grâce au travail de leurs aïeux. On entend ici des échos du *Mondain* et de l’*Apologie du luxe*, écrits quelques années plus tôt, dans lesquels Voltaire vantait les effets de « l’humaine industrie » et les plaisirs du luxe. On y trouvait le même vocabulaire, le même éloge du commerce ayant « réuni l’un et l’autre hémisphère » grâce à la circulation des biens et des marchandises. Aux critiques du luxe, notamment chrétiennes, Voltaire opposait, déjà, une célébration de la mondialisation heureuse. (« Tout l’univers a travaillé pour vous / Afin qu’en paix, dans votre heureux courroux / Vous insultiez, pieux atrabilaire, / Au monde entier, épuisé pour vous plaire. ») Cette évocation d’un monde épuisé n’était pas une invitation à s’insurger contre l’exploitation européenne des ressources naturelles et du travail colonial, mais plutôt à se réjouir, à profiter sans ingratitude du café d’Arabie, de l’argent du Potosi, des porcelaines de Chine. L’essentiel, pour Voltaire, était d’opposer à la providence divine le rôle de l’industrie et du commerce. Fasciné par le modèle anglais, il ne voulait voir dans le confort matériel que les fruits de l’esprit de sérieux. Ce qui disparaît, bien sûr, derrière cette apologie d’un mode de vie raffiné permis par le commerce mondial et l’accumulation des richesses, ce sont les injustices et les violences qui ont accompagné cette première mondialisation.

Ce silence discrédite-t-il son entreprise intellectuelle ? Faut-il entonner la critique des Lumières colonialistes ? Non, car ce court texte de 1742 était loin d'être le dernier mot de son auteur. Le désir de connaître et de comprendre portait en germe une réévaluation plus critique de l'état du monde. L'*Essai sur les mœurs* en témoigne. D'emblée, Voltaire y met en avant l'ancienneté et la grandeur des civilisations orientales, notamment celles de la Chine et de l'Inde. Il s'agit pour lui de critiquer l'histoire providentialiste chrétienne de Bossuet, prétendument universelle alors qu'elle « oubliait les trois quarts de l'Univers », mais aussi de s'interroger sur la place de l'Europe dans l'histoire du monde. Voltaire y reviendra à plusieurs reprises. Son intérêt pour la Chine et l'Inde est sincère. Il témoigne d'un rapport nouveau au monde, émancipé de la perspective chrétienne et de la chronologie biblique[36].

L'histoire coloniale de l'Europe est aussi réinterprétée dans une perspective de plus en plus critique. La découverte de l'Amérique, si elle est bien « le plus grand événement de notre globe », a été « funeste pour ses habitants, et quelquefois pour ses conquérants mêmes[37] ». En s'appuyant sur la *Très brève relation de la destruction des Indes* de Bartolomé de Las Casas, publiée deux siècles plus tôt, Voltaire dénonce le « carnage » provoqué par la conquête dans des termes qui trahissent une gêne grandissante : « Ce mélange de grandeur et de cruauté étonne et indigne. Trop d'horreurs déshonorent les grandes actions des vainqueurs de l'Amérique[38]. » Dans les années 1760, d'autres textes accentuent la critique de la colonisation européenne en Amérique. L'ambivalence n'est plus de mise : la conquête fut un « crime » et une « dévastation » :

> Dans ce recensement de tant d'horreurs, mettons surtout les douze millions d'hommes détruits dans le vaste continent du nouveau monde. Cette proscription est à l'égard de toutes les autres ce que serait l'incendie de la moitié de la terre à celui de

> quelques villages. Jamais ce malheureux globe n'éprouva une dévastation plus horrible et plus générale, et jamais crime ne fut mieux prouvé[39].

Parmi toutes ces cruautés, une question émerge progressivement à la fin des années 1750 : celle de l'esclavage. Dans un chapitre ajouté en 1761 à l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire évoque précisément les esclaves de Saint-Domingue, « qui abrègent leur vie pour flatter nos appétits nouveaux, en remplissant nos nouveaux besoins, que nos pères ne connaissaient pas ». Il n'est plus question ici des crimes des conquistadors espagnols du XVI^e^ siècle, mais bien de la situation des esclaves dans les colonies françaises contemporaines. Alors que Voltaire se réjouissait, vingt ans plus tôt, de bénéficier de nombreux produits exotiques grâce à « l'industrie de nos pères », voici qu'il dénonce des besoins inconnus des générations précédentes qui obligent à « faire périr des hommes ». Les traitements inhumains infligés aux esclaves révèlent l'hypocrisie non seulement des missionnaires, mais aussi des administrateurs et des philosophes : « Après cela, nous osons parler du droit des gens ! » L'humanisme cosmopolite ne serait-il qu'un faux-semblant ?

La description des châtiments cruels fait évidemment écho au célèbre chapitre de *Candide*, publié en 1758, dans lequel le héros rencontre un esclave du Surinam en haillons, auquel un maître cruel a fait couper un bras et une jambe : « On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main : quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe ; je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe[40]. »

La formule, d'autant plus implacable qu'elle se présente comme un constat, renverse le point de vue. À la satisfaction insouciante que Voltaire exprimait dans les textes antérieurs succède l'acte d'accusation qui renvoie

les Européens à leur responsabilité. Le sucre consommé en Europe n'est plus un bienfait du commerce mondial, il est le fruit du travail des esclaves et se paye en sévices physiques. Le « nous » triomphant se change en « vous » et l'assurance européenne s'en trouve fragilisée, minée par l'interpellation. L'effort, même fictionnel, même insuffisant, pour envisager le point de vue de l'autre introduit une part de mauvaise conscience, de culpabilité, ou du moins de responsabilité. Le geste ne va pas jusqu'à élargir le « nous » aux esclaves eux-mêmes et en cela le cosmopolitisme reste incomplet, mais il s'ouvre déjà à la remise en cause. Interpellés par le récit de l'esclave, les Européens sont contraints de se regarder à travers lui, ils ne peuvent plus ignorer que leur prospérité a un coût humain qui contredit leurs principes. Le sort des esclaves, aussi, les regarde.

Voltaire n'est pas seul à prendre conscience de cette culpabilité. Quelques mois plus tôt, dans *De l'esprit,* Helvétius dénonçait l'esclavage et commentait : « On conviendra qu'il n'arrive point de barrique de sucre en Europe qui ne soit teinte de sang humain. Or, quel homme, à la vue des malheurs qu'occasionnent la culture et l'exportation de cette denrée refuserait de s'en priver et ne renoncerait pas à un plaisir acheté par les larmes et la mort de tant de malheureux. Détournons nos regards d'un spectacle si funeste qui fait tant de honte et d'horreur à l'humanité[41]. » La conclusion met en lumière, non sans ambiguïté, l'hypocrisie des Européens qui préfèrent ne pas voir, ne pas savoir, afin de pouvoir continuer à consommer en toute quiétude, tout en se flattant d'être humains et éclairés.

Candide, lui, ne détourne pas le regard. Le spectacle de l'esclave mutilé lui arrache des larmes et le bouleverse. « Ô Pangloss ! s'écria Candide, tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme. Qu'est-ce qu'optimisme ? disait Cacambo. Hélas ! dit Candide, c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal. Et il versait des larmes en regardant son nègre[42]. »

La conclusion du conte, comme chacun le sait, plaide pour un repli sur la petite communauté amicale. Le célèbre mot d'ordre « cultivons notre jardin » ne désigne pas seulement une sagesse minimaliste et pratique, opposée à la métaphysique de Pangloss, elle invite aussi à renoncer aux richesses du monde (les moutons et l'or d'Eldorado) pour ne consommer que des denrées simples, produites localement.

Certes, les limites de cette critique de l'esclavage et de la colonisation sont criantes. Voltaire se contente de faire de l'esclave du Surinam un épisode parmi d'autres des désordres du monde et il dénonce davantage les mauvais traitements que le principe même de l'esclavage. Il est facile de trouver des pièces à conviction pour dresser le procès de Voltaire et de sa modération, et même de ses préjugés racistes[43]. Mais l'essentiel est ailleurs : son évolution témoigne du bouleversement par lequel la pensée européenne, au milieu du siècle, prend conscience d'un rapport nouveau au monde. On en trouve les prémices dans l'ironie de Montesquieu à l'égard de l'esclavage, et cette critique s'élargira à la génération suivante pour devenir cruciale à la fin du siècle. Une évolution semblable a lieu dans toute l'Europe. En quelques décennies, l'optimisme des Lumières s'est voilé d'une inquiétude avec la prise de conscience de la responsabilité de l'Europe et des excès possibles de la civilisation. Dans un contexte marqué par la guerre de Sept Ans et les rivalités coloniales, en Amérique comme en Inde, même les plus optimistes n'observent pas sans angoisse la marche du monde. Voltaire donne à cette inquiétude une forme particulière, reflétant dans son écriture même, à force de formules ironiques et de ruptures de ton, les contradictions et les ambivalences qui travaillent la pensée des Lumières[44].

On peut alors entendre autrement le « Tout nous regarde » proclamé fièrement par le philosophe méditant sur l'histoire. Tout est fait pour nous, ajoutait-il. C'est cette assurance d'une mise à disposition du monde qui a été ébranlée. Tout nous regarde, car tout nous concerne : nous ne sommes

pas seulement les bénéficiaires de ce nouvel ordre du monde, nous n'avons pas hérité de l'industrie de nos pères un globe unifié, nous sommes aussi les acteurs de ce changement, nous devons regarder en face les conséquences des besoins nouveaux et superflus que nous nous sommes créés. Diderot et d'autres iront beaucoup plus loin. Mais que Voltaire, celui-là même qui vantait naguère, sans états d'âme, la réunion des deux hémisphères grâce aux bienfaits du commerce, introduise désormais cette pointe de mauvaise conscience en dit long sur les tensions qui travaillent les Lumières dès lors qu'il s'agit de porter un jugement assuré sur les bienfaits des conquêtes. « Tout nous regarde », à notre tour, nous l'entendons un peu différemment. Tout nous concerne, tout fait histoire, soit. Mais nous le comprenons aussi dans un sens qui était étranger à Voltaire ou qu'il ne pouvait que pressentir, celui d'une grande responsabilité dont nous avons à notre tour hérité. Tout nous regarde, tout nous oblige.

Quel héritage ?

On l'aura compris, deux convictions guident la réflexion menée dans ce livre. La première est que les Lumières ne sont ni une doctrine philosophique, ni un ensemble cohérent d'idées et de valeurs, ni même un programme réformateur, mais un mouvement intellectuel polyphonique et profondément réflexif, dont les tensions et les failles sont autant d'enjeux qui accompagnent l'entrée dans le monde moderne. On en scrutera deux en particulier : le rapport de l'Europe au monde et les nouvelles figures du public qui se font jour. Le premier pose la question de l'universalisme des Lumières et de ses contradictions, de l'eurocentrisme et de ses limites, de l'ouverture incomplète à la diversité du monde. Le second interroge ce qui reste au cœur des Lumières : un militantisme intellectuel qui implique de penser l'efficacité politique des écrits. Le combat est littéraire autant que

conceptuel : il est une question de formats, de styles, de genres. Il ne se déploie pas uniquement sur une scène philosophique, mais dans un espace public sensible, façonné par la presse, les romans et les scandales. Les émotions y tiennent autant de place que les arguments. Comment s'adresser à ce public nouveau, comment l'éclairer ?

D'autres choix auraient été possibles, et d'autres thèmes seront évoqués de façon plus oblique. Mais ce que ces deux enjeux circonscrivent, ce n'est rien de moins que les enjeux de la mondialisation et de la médiatisation, deux évolutions majeures qui continuent à peser sur notre situation historique et auxquelles il vaut mieux ne pas opposer de réponses trop simples. C'est la seconde conviction sur laquelle repose ce livre : ce qui fait tenir les « Lumières » comme objet historique, distinct de la « philosophie du XVIII^{e} siècle », c'est le besoin que nous avons, inlassablement, de nous confronter à la scène originelle des espoirs et des craintes soulevés par la modernité. S'il n'y a pas d'objet d'histoire en dehors du geste historiographique qui en relance l'actualité, alors autant le faire en connaissance de cause.

Nous ne sommes pas condamnés à renoncer à l'héritage des Lumières. Mais nous devons l'assumer comme un héritage local et pluriel. Non pas un credo rationaliste universel qu'il s'agirait de défendre contre ses ennemis, mais l'intuition inaugurale d'un rapport critique d'une société à elle-même. Revendiquer l'héritage des Lumières implique donc nécessairement de réfléchir aux contours du « nous » qui réclame cet héritage, qui affirme cette filiation, qui prétend que « tout nous regarde ». L'universalisme des Lumières, aujourd'hui, ce ne peut être qu'une façon de le rendre habitable pour ceux qui souhaitent s'en réclamer. Cela implique d'assumer sa polyphonie, de ne pas faire taire les dissonances, d'accorder aux ambivalences et aux contradictions plus d'attention qu'aux proclamations dogmatiques. Le dialogisme des Lumières, c'est aussi ce qui permet d'élargir le « nous », de le rendre hospitalier ou, du moins, d'en desserrer

l'évidence. Les auteurs des Lumières qui étaient, pour l'essentiel, des hommes européens, ont cherché à y intégrer d'autres voix, d'autres discours, d'autres points de vue : ceux des femmes, des indigènes, des esclaves, même, pour les plus audacieux. Tentative incomplète, parfois contestable et qui n'allait pas sans contradictions, mais dont l'existence même rend cet héritage susceptible d'appropriations multiples. Dès la fin du siècle, Olympe de Gouges ou Mary Wolstonecraft utilisent les idées et les mots des philosophes pour revendiquer l'égalité des droits. Olaudah Equiano, ancien esclave africain, devient une figure de la lutte abolitionniste et adopte l'humanisme chrétien des Lumières anglaises [45].

Les chapitres qui suivent sont regroupés en trois ensembles. La première partie, qui s'ouvre par une réflexion sur les apports et les limites de la critique postcoloniale, est consacrée à l'universalisme des Lumières. Celui-ci reste un de leurs aspects les plus séduisants, mais aussi les plus contestés. Une fois posés les termes du débat contemporain, on s'interrogera sur les aléas du concept de « civilisation », qui en a longtemps résumé les enjeux, depuis la pensée historique et philosophique des Lumières jusqu'aux sciences sociales du XX^{e} siècle. De Voltaire à Braudel, en passant par Volney, Condorcet, Guizot et Lucien Febvre, l'idée même de « civilisation » fut pendant deux siècles une façon incontournable d'articuler l'horizon universaliste d'une égale dignité du genre humain avec un eurocentrisme plus ou moins assumé. Suivre quelques-unes de ses élaborations, et les difficultés qu'elles soulèvent, c'est entrer de plain-pied dans la complexité des Lumières. Celles-ci articulent, selon des modalités différentes, une ambition scientifique, une théorisation philosophique et un combat politique.

Une deuxième partie élargit le point de vue pour s'interroger sur les liens que les Lumières entretiennent avec la notion de modernité. Plusieurs grands débats historiographiques des vingt dernières années, portant sur l'espace public, la naissance de la société de consommation ou encore les

Lumières radicales, seront revisités. Il s'agira aussi de s'interroger sur la nature des opérations qui permettent de penser ensemble les transformations sociologiques de la modernité et l'héritage théorique des Lumières. La conviction qui guide ces chapitres, comme l'ensemble du livre, est que la vieille opposition entre histoire intellectuelle et histoire sociale est caduque.

Enfin, dans un troisième moment, je voudrais ressaisir la question politique des Lumières comme mouvement pédagogique et militant, travaillé par ses propres doutes face aux transformations de l'espace public et médiatique. L'optimisme qui lui est généralement associé ne le définit pas tout entier. L'idéal émancipateur se heurte aux conditions d'expression d'une parole de vérité. Comment se faire entendre lorsque prolifèrent les mauvais livres, les journaux, les rumeurs ? Peut-on éclairer un public qui ne souhaite pas l'être ? À quel titre un intellectuel peut-il considérer qu'il détient un rapport privilégié à la vérité ? Comment lutter contre les charlatans, qui abusent le public en lui promettant des remèdes illusoires ? Ces questions, qui nous sont familières, alimentaient déjà les interrogations, les espoirs et parfois le découragement des philosophes.

Tout geste historiographique est situé et celui-ci n'échappe pas à la règle. Il est ancré dans un moment historique particulier, dans lequel les certitudes héritées des Lumières font l'objet d'âpres débats, mais il correspond aussi à une trajectoire intellectuelle personnelle. J'ai ressenti le besoin de faire le bilan de nombreuses années de travail sur les Lumières, en retravaillant des textes déjà publiés pour leur donner une forme nouvelle, parfois assez différente, et en leur associant des études inédites. Le pari est que l'ensemble, qui peut se lire comme une recherche au long cours, compose un tableau cohérent des enjeux des Lumières. Un tableau nécessairement organisé autour de mes interrogations et de mes objets de prédilection. Le lecteur s'apercevra que, même si Kant, Robertson, Swift, Hume, Franklin, Spinoza et bien d'autres apparaissent dans les pages qui

suivent, la plupart des exemples étudiés appartiennent aux Lumières françaises, avec lesquelles j'entretiens une plus grande familiarité. Pour autant, je montrerai, à plusieurs reprises, que les propositions avancées valent plus largement, en raison de la centralité dont jouissait la culture française durant la période, mais aussi parce que la plupart des débats se déroulaient à une échelle européenne. Les Lumières étaient diverses, mais cette diversité n'était que marginalement distribuée selon des lignes nationales.

À ce stade, il devrait être clair qu'on ne trouvera pas dans ce livre une histoire unifiée des Lumières, mais une tentative pour nouer ensemble les débats historiographiques récents, une relecture de textes classiques ou moins connus et une description des transformations sociales et culturelles. Si, comme je le crois, la réflexivité historiographique est la voie d'accès à une approche critique du passé, on verra progressivement émerger de nouveaux enjeux et de nouvelles questions, dans un va-et-vient permanent entre nos interrogations contemporaines et les textes du XVIII^e^ siècle. J'espère contribuer ainsi à une meilleure compréhension de ce que peut signifier, aujourd'hui, l'héritage des Lumières.

---

1. Laurent Joffrin, « Un élan magnifique », *Libération*, 11 janvier 2015 ; Mohammed Aïssaoui, « Voltaire, je crie ton nom », *Le Figaro*, 13 janvier 2015 ; voir également Christiane Taubira, « En France, on peut tout dessiner, y compris un prophète », sur dailymotion.com, et l'étude de Benoît Mélançon, « Voltaire, Paris, 2015 », dans Stéphanie Géhanne-Gavoty et Alain Sandrier (dir.), *Les Neveux de Voltaire. À André Magnan*, Ferney-Voltaire, Société Voltaire, 2016, ainsi que *id.*, « Du fanatisme », sur oreilletendue.com. La citation attribuée à Voltaire a été forgée par sa biographe anglaise Evelyn Beatrice Hall au début du XX^e^ siècle.

2. Cédric Pietralunga, Bastien Bonnefous et Solenn de Royer, « Emmanuel Macron triomphe et doit réconcilier un pays divisé », *Le Monde*, 8 mai 2017.

3. David Brooks, « The Enlightenment Project », *New York Times*, 28 février 2017.

4. Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Londres-New York, Penguin, 2018 ; paru en français sous le titre *Le Triomphe des Lumières*, trad. par Daniel Mirsky, Paris, Les Arènes, 2018.

5. Le mouvement de pluralisation des Lumières a trouvé son manifeste dans Roy Porter et Mikulas Teich (dir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Parmi les titres plus récents, voir Charles Withers, *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason*, Chicago, Chicago University Press, 2008 ; Richard Butterwick, Simon Davies et Gabriel Sánchez Espinosa (dir.), *Peripheries of the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008 ; Jesús Astigarraga (dir.), *The Spanish Enlightenment Revisited*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015 ; Steffen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild*, Berlin, Rowohlt, 2015 ; Caroline Winterer, *American Enlightenments. Pursuing Happiness in the Age of Reason*, Londres-New Haven, Yale University Press, 2016.

6. Le plaidoyer le plus éloquent en faveur de la pluralité irréductible des Lumières se trouve sous la plume de John G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 1, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

7. Mario Rosa, « Le contraddizioni della modernità. Apologetica cattolica e Lumi nel Settecento », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, n° 44, 2008, p. 73-114 ; David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011 ; Jonathan Sheehan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization : A Review Essay », *The American Historical Review*, vol. 108, n° 4, 2003, p. 1061-1080 ; Ulrich Lehner, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

8. Jessica Riskin, *Science in the Age of Sensibility. The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*, Chicago, Chicago University Press, 2002 ; Robert Darnton, *La Fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, trad. par Marie-Alyx Revellat, Paris, Perrin 1984 [1968] ; Dan Edelstein (dir.), *The Super-Enlightenment. Daring to Know Too Much*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

9. Charles Walton, *Policing Public Opinion in the French Revolution. The Culture of Calumny and the Problem of Free Speech*, New York, Oxford University Press, 2009 ; Edoardo Tortarolo, *L'Invenzione della libertà di stampa. Censura e scrittori nel Settecento*, Rome, Carroci, 2011.

10. Barbara Taylor et Sarah Knott (dir.), *Women, Gender and Enlightenment*, New York, Palgrave Macmillan, 2005 ; Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, New York, Palgrave Macmillan, 2013 ; Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

11. Linda Colley, *Britons. Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992 ; David A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

12. Bronisław Baczko, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.

13. Lynn Hunt, Margaret Jacob et Wijnand Mijnhardt, *Le Livre qui a changé l'Europe. Cérémonies religieuses du monde de Bernard Picart et Jean-Frédéric Bernard*, trad. par Syvie Kleiman-Lafon, Genève, Éditions Markus Heller, 2015.

14. Carla Hesse, *The Other Enlightenment. How French Women Became Modern*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; Élisabeth Badinter, *Émilie, Émilie. L'ambition féminine au*

XVIII^e siècle, Paris, Flammarion, 1983 ; Paula Findlen, « Science as a Career in Enlightenment Italy. The Strategies of Laura Bassi », *Isis*, vol. 84, n° 3, 1993, p. 441-469 ; Huguette Krief et Valérie André (dir.), *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015, 2 vol.

15. Anthony J. La Vopa, *The Labor of the Mind. Intellect and Gender in Enlightenment Culture*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2017.

16. Jorge Cañizares-Esguerra, « Whose Enlightenment Was it Anyway ? », *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 266-345.

17. Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; John Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; M. Jacob, *The Enlightenment. A Brief History with Documents*, Boston-New York, St. Martin's Press, 2001 ; Vincenzo Ferrone, *Lezioni Illuministiche*, Rome, Laterza, 2010.

18. Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Thomas Munck, *The Enlightenment. A Comparative Social History, 1721-1794*, Londres-New York, Arnold-Oxford University Press, 2000 ; Daniel Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1995 ; John Brewer, *The Pleasures of Imagination. English Culture in the Eighteenth-Century*, Londres, HarperCollins, 1997 ; Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990 ; Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Europe des Lumières*, Paris, PUF, 2004 ; Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 1992 ; A. Lilti, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005 ; Stéphane Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014.

19. D. Roche, « Histoire de la France des Lumières », conférence inaugurale au Collège de France, 1999 ; R. Darnton, « George Washington's False Teeth », *New York Review of Books*, 27 mars 1997, p. 34-38 ; *id.*, *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, trad. par Jean-François Baillon, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2002.

20. Leo Strauss, « La philosophie et la loi », *Maïmonide*, trad. et éd. par Rémy Brague, Paris, PUF, 1998 ; Pierre Bouretz, *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, 2015 ; Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, University of California Press, 1986 ; Malek Chebel, *Manifeste pour un Islam des Lumières*, Paris, Fayard, 2004.

21. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966 [1932].

22. Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, 1996 [1962].

23. Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006.

24. A. Pagden, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, *op. cit.*, p. vii.

25. Yann Fauchois, Thierry Grillet et Tzvetan Todorov (dir.), *Lumières ! Un héritage pour demain*, Paris, BNF, 2006, 4^e de couverture reprenant des extraits de la préface de Jean-Noël Jeanneney.

26. Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001.

27. Peter Gordon, *Continental Divide. Cassirer, Heidegger, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2012 ; Adriano Viarengo, *Franco Venturi, Politica e Storia nel Novecento*, Rome, Carocci, 2014 ; Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

28. Nous ne disposons pas d'une véritable histoire de la notion, avec ses variations linguistiques (*Aufklärung, Enlightenment, Iluminismo, Ilustracíon*, Lumières). On trouve des éléments importants dans James Schmidt, « Inventing the Enlightenment. Anti-Jacobins, British Hegelians, and the Oxford English Dictionary », *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n° 3, 2003, p. 421-443 ; D. Roche et V. Ferrone (dir.), *Le Monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999, p. 495-569 ; Giuseppe Ricuperati (dir.), *Historiographie et usages des Lumières*, Berlin, Berlin Verlag, 2002 ; Keith Michael Baker et Peter Hans Reill (dir.), *What's Left of Enlightenment ? A Postmodern Question*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

29. George Benrekassa, *Le Concentrique et l'Excentrique. Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, p. 13.

30. A. Lilti, « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 5, 2012, p. 65-84.

31. Sur la réflexivité écologique, voir notamment Fredrik Abritton Jonsson, *Enlightenment's Frontier. The Scottish Highlands and the Origins of Environmentalism*, New Haven, Yale University Press, 2013 ; Richard Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, et Grégory Quenet, « Protéger le jardin d'Éden », dans R. Grove, *Les Îles du Paradis. L'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854*, trad. par Mathias Lefèvre, Paris, La Découverte, 2013, p. 77-120. Sur les débats autour de l'économie politique : Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII-XVIII e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992 ; Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII e siècle*, Paris, PUF, 1992 ; Steven L. Kaplan, *Raisonner sur les blés. Essais sur les Lumières économiques*, Paris, Fayard, 2017.

32. Dan Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago, Chicago University Press, 2010 ; Céline Spector, « Les Lumières avant les Lumières : tribunal de la raison et opinion publique », dans *Les Lumières, un héritage et une mission. Hommage à Jean Mondot*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012, p. 53-66 ; Dan Brewer, *The Enlightenment Past. Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*, New York, Cambridge University Press, 2008.

33. Hans Blumenberg, « Licht als Metaphor der Wahrheit » [1957], traduction : « La lumière comme métaphore de la vérité », dans Martine Bouchier (dir.), *Lumières*, Paris, Ousia, 2003, p. 201-230 ; Roland Mortier, « "Lumière" et "Lumières" au XVII[e] et au XVIII[e] siècle », *Clartés et Ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969, p. 13-59.

34. Jean-Marie Goulemot et Éric Walter, « Les centenaires de Voltaire et de Rousseau. Les deux lampions des Lumières », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. I, *La République*,

Paris, Gallimard, 1984, p. 381-420 ; J.-M. Goulemot, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 76-85.

35. Voltaire, *Remarques sur l'histoire* [1742], dans *Œuvres historiques*, éd. par René Pomeau, Paris, Gallimard, 1957, p. 44.

36. Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2010, p. 15-76.

37. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* [1756], éd. par R. Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 1963, t. I, p. 330.

38. *Ibid.*, p. 332.

39. Voltaire, « Des conspirations contre les peuples, ou des proscriptions » [1766], qu'il reprendra en 1772 dans les *Questions sur l'Encyclopédie* (voir *id.*, *Œuvres complètes*, éd. par Nicolas Cronk et Christiane Mervaud, vol. 40, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 216).

40. Voltaire, *Candide* [1759], dans *Romans et contes*, éd. par R. Pomeau, Paris, Flammarion, 1969, p. 222.

41. Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758, p. 25.

42. Voltaire, *Candide*, *op. cit.*, p. 223.

43. Pour une approche mesurée des positions de Voltaire, prenant acte de son évolution, voir Carlo Ginzburg : « Commerce et tolérance : Auerbach lit Voltaire », *Le Fil et les Traces. Vrai faux fictif*, trad. par Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2010, p. 169-204.

44. Jean Starobinski, « Le fusil à deux coups de Voltaire », *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice au siècle des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

45. Kate Soper, « Feminism and Enlightenment Legacies », dans B. Taylor et S. Knott (dir.), *Women, Gender and Enlightment*, *op. cit.*, p. 705-715 ; Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African, Written by Himself*, Londres, s.é., 1789 ; Srinivas Aravamudan, *Tropicopolitans. Colonialism and Agency, 1688-1804*, Durham, Duke University Press, 1999, p. 233-288.

PREMIÈRE PARTIE

UNIVERSALISME

L’Europe est entrée dans une crise profonde. Peu assurée de son histoire comme de son destin, effrayée par les flux migratoires à ses portes, abîmée dans la critique de ses propres institutions, elle se remémore avec un mélange d’envie et d’étonnement l’époque où elle était portée par la conviction de sa grandeur et de sa supériorité. Depuis un demi-siècle, les promoteurs de l’Union européenne ont cherché en vain dans les Lumières un supplément d’âme historique, un âge d’or du cosmopolitisme européen auquel se référer[1]. Rien n’y fait : le projet post-national de l’Europe démocratique reste abstrait, incapable de susciter l’adhésion des peuples. Faut-il blâmer l’irréalisme technocratique des élites, la persistance des nationalismes ou la nouvelle donne géopolitique qui a fait déchoir l’Europe de sa position dominante et l’a privée d’un sens de l’histoire ?

L’affirmation du destin de l’Europe date du XVIIIe siècle. Le continent existait auparavant et de bons arguments permettent de soutenir que l’Europe est née au Moyen Âge[2]. Toutefois, l’idée que l’Europe est le sujet de sa propre histoire n’a pu surgir que sur les ruines de la chrétienté. C’était le credo des intellectuels des Lumières. Cette réflexion sur l’Europe, sur son histoire, ses lois, ses dynamiques internes, s’est accompagnée d’une ouverture au monde, d’une frénésie de découvertes et de connaissances sans précédent.

L’Europe n’a certes pas attendu les explorations savantes du XVIIIe siècle pour partir à la découverte du monde. Depuis le Moyen Âge, des liens commerciaux la rattachaient au monde musulman et même à l’Asie. À la

Renaissance, son horizon s'est encore élargi. Conquistadors et missionnaires travaillaient à l'*englobement* du monde, de Mexico à Pékin[3]. Rien, pourtant, de comparable à la curiosité intellectuelle qui allait se donner libre cours au XVIII^e^ siècle. Les voyages se multiplient et suscitent une immense production savante, à la fois naturaliste, géographique et ethnographique[4]. On pense, bien sûr, aux grandes explorations de La Condamine au Pérou, de Bougainville et Cook dans le Pacifique, de Carsten Niebuhr en Arabie, mais aussi aux voyages individuels, ceux d'Anquetil-Duperron en Inde, de James Bruce aux sources du Nil ou de Volney en Égypte et en Syrie. De plus en plus nombreux, les livres offrent au public curieux une manne de connaissances sur les populations et les cultures lointaines. Même l'Asie, longtemps si mystérieuse, semble livrer tous ses secrets. Dès le milieu du siècle, l'érudit polygraphe Nicolas Lenglet-Dufresnoy s'émerveille devant les récits des missionnaires jésuites : « On peut dire que l'on connaît à présent la Chine avec autant de détail et de précision que la France, ou que les États de l'Europe[5]. » Dans les décennies suivantes, l'Inde se révèle à son tour, notamment après la conquête du Bengale par les Britanniques (1759). Le siècle s'achève sur deux événements majeurs. Au sud, l'expédition d'Alexander von Humboldt à travers le continent américain (1799-1804) révolutionne les savoirs naturalistes et géographiques. À l'est, la campagne militaire de Bonaparte en Égypte (1798-1801) s'accompagne d'un intense travail d'inventaire scientifique.

Longtemps, cette prodigieuse débauche de connaissances a été mise au crédit des Européens. L'universalisme des Lumières était justifié par cette curiosité scientifique, qui se distinguait aussi bien des cruautés de la conquête espagnole en Amérique que des abus de la colonisation en Asie et en Afrique aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Les Lumières apparaissaient comme le beau siècle d'un humanisme véritable, faisant droit à la diversité humaine sans renoncer à un horizon universel. Montesquieu n'avait-il pas confié à

des Persans le soin de critiquer les tares de la société européenne ? Rousseau n'avait-il pas formulé un véritable projet d'anthropologie philosophique, invitant à découvrir et étudier les modes de vie des habitants de la planète ?

Cette vision enchantée des Lumières triomphait tant que l'Europe dominait le monde et pouvait se flatter d'y apporter la civilisation – c'est-à-dire la sienne. Elle a été fortement remise en cause par les bouleversements géopolitiques et intellectuels de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Avec la décolonisation et l'émergence des pays du Sud sur la scène internationale, l'Occident a dû en rabattre. L'Europe s'est retrouvée sur la sellette. Son assurance, son histoire, ses grands auteurs ont été soumis à rude épreuve. Son passé colonial a été vigoureusement contesté, comme l'ont été, plus largement, les prétentions universalistes de la pensée occidentale.

La dénonciation de l'eurocentrisme a ouvert, en quelque sorte, une troisième phase de la critique des Lumières. La première, conservatrice et réactionnaire, s'était attachée à la défense de la tradition et de la religion. Présente dès le XVIII^e^ siècle, en réaction aux audaces et aux innovations des philosophes, elle se nourrissait de l'apologétique chrétienne puis du rejet de la Révolution et de la modernité libérale. À la raison, les adversaires des Lumières opposaient la foi ; au progrès, la tradition ; à l'individu, la famille et un ordre social hiérarchisé. Pour l'essentiel, les anti-Lumières se confondaient avec la contre-révolution. Une seconde critique s'est développée après la Seconde Guerre mondiale, dénonçant les abus de la raison, la froideur technologique, le prophétisme utopique, les excès de la science. Son manifeste est venu d'intellectuels marxistes allemands, avec la *Dialectique de la raison (Dialectik der Aufklärung)*, publiée en 1944 par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno en exil à New York. La critique des excès de la raison et des formes de domination qu'elle implique fut un des thèmes essentiels de la philosophie des années 1950-1970, relayé par la critique des faux-semblants de l'humanisme. On en retrouve des éléments

dans les premiers livres de Michel Foucault, depuis l'*Histoire de la folie* jusqu'à *Surveiller et Punir.*

La théorie postcoloniale s'est appuyée sur cette remise en cause du rationalisme des Lumières pour prolonger la critique de l'impérialisme tout en lui donnant un tour nouveau. Durant les luttes coloniales, cette critique s'inspirait le plus souvent de la pensée européenne, qu'il s'agît des droits de l'homme, du nationalisme ou du marxisme. Militants et intellectuels retournaient contre la domination coloniale, perçue comme un appareil politique, économique et militaire, les valeurs mêmes de la modernité européenne. Ils s'appuyaient sur les arguments universalistes issus des Lumières, que les Européens étaient accusés d'avoir trahis ou travestis. La critique postcoloniale, à l'inverse, s'attaque au substrat idéologique de la domination européenne. À ce titre, elle se veut une réponse non seulement à la domination occidentale, mais aussi aux échecs ou aux insatisfactions qui ont suivi les indépendances. La décolonisation est incomplète, tant que le modèle occidental de modernisation libérale et sécularisée reste hégémonique. Il faut donc remonter aux sources et en finir avec l'universalisme trompeur de la pensée européenne issue des Lumières.

Les auteurs postcoloniaux ont pu s'appuyer sur les travaux qui, dès les années 1970, avaient établi des liens entre l'anthropologie des Lumières et l'idéologie coloniale[6]. Mais ils ont donné à la critique une force nouvelle, car celle-ci n'était plus émise par des universitaires européens, mais par des chercheurs issus des pays du Sud qui remettaient en cause la légitimité des Occidentaux à s'exprimer en leur nom. Le procès intenté aux Lumières était donc à la fois extérieur et intérieur : porté par des auteurs qui se réclamaient d'expériences non européennes, il s'exprimait dans les cadres théoriques et souvent institutionnels (les universités américaines, notamment) de la pensée occidentale. Ce double déplacement, théorique et géographique, explique la violence de la remise en cause, qui ne portait plus seulement sur le contenu de la pensée des Lumières, mais sur la possibilité même de tenir

un discours universaliste depuis la position et l'expérience particulière qui est celle de l'histoire européenne.

La question de l'énonciation, nous le verrons, est essentielle pour comprendre les débats sur l'universalisme des Lumières. Elle permet d'échapper aux mauvaises polémiques, qui opposent vainement l'héritage émancipateur des Lumières à ses relents coloniaux ou racistes, ou encore l'universalisme et le relativisme. En réalité, les enjeux les plus intéressants des débats postcoloniaux portent moins sur l'universalisme en tant que tel que sur les conditions qui permettent de s'en réclamer ou de s'en approcher. En retour, cette question nous invite à être particulièrement attentifs, chez les auteurs du XVIII^e^ siècle, aux ambivalences ou aux contradictions qui tiennent à leur propre situation d'énonciation, aux publics auxquels ils s'adressent, aux contraintes narratives ou rhétoriques qui limitent leurs audaces.

Dans le langage historique et philosophique, à la fin du XVIII^e^ siècle, la notion de civilisation est l'instrument privilégié de ceux qui cherchent à penser la spécificité de l'Europe mais aussi ses divisions internes, tout en affirmant l'ambition universaliste d'une expansion illimitée du savoir. Avec la Révolution, le mot prend en charge une ambition nouvelle, plus politique. Puis, avec la fin de l'enthousiasme révolutionnaire, une page se tourne. L'optimisme utopique des Lumières cède la place à un savoir moins incertain, mais moins accueillant, où l'Europe occupe sans trop de mauvaise conscience la position dominante. Un nouvel ordre des savoirs se met en place, au tournant du siècle, qui est aussi une géopolitique de l'esprit. Il faudra plus d'un siècle pour qu'il soit véritablement ébranlé.

Ne prenons pas de haut les ambiguïtés ou les contradictions des auteurs du XVIII^e^ siècle lorsqu'ils s'efforçaient de concilier leurs projets d'histoire universelle et leur propre inscription dans un lieu et un moment particuliers. Il n'est pas certain que les historiens s'en soient jamais véritablement émancipés. Le travail souterrain de la notion de civilisation, depuis les

débats du XVIIIe siècle jusqu'aux sciences sociales du XXe siècle, est ainsi une façon de réfléchir à l'héritage des Lumières, non seulement sur un plan théorique ou politique, mais aussi dans l'ordre du savoir historique.

La position que je défends est la suivante : si l'on écarte certaines outrances rhétoriques et théoriques qui voudraient nous convaincre de voir dans les Lumières l'appareil idéologique du colonialisme, on peut, en revanche, trouver dans les approches postcoloniales des outils féconds pour mettre en évidence les tensions inhérentes à l'eurocentrisme des Lumières. Celles-ci ne proposent pas un « universel de surplomb » ; elles anticipent, à bien des égards, sur « l'universel latéral » qu'appelait de ses vœux, deux siècles plus tard, Maurice Merleau-Ponty, et qui suppose « l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi[7] ». Anticipation incomplète, contrariée, souvent contradictoire, car le détour par l'altérité, par les bienfaits du regard désorienté, par la pluralité linguistique, est davantage proclamé ou fictionnalisé que véritablement effectué. Mais cette anticipation elle-même, toute insatisfaisante qu'elle soit, est aussi ce qui, aujourd'hui, fait le prix de cet héritage. Elle permet d'échapper à l'alternative entre l'universalisme des Lumières et un relativisme culturaliste qui en serait la négation.

---

1. Sophia Rosenfeld, « L'Europe des cosmopolites. Quand le XVIIIe siècle rencontre le XXIe », dans A. Lilti et C. Spector (dir.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle. Commerce, Civilisation, Empire,* Oxford, Oxford University Press, 2014.

2. Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, 2003.

3. Antonella Romano, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Fayard, 2016 ; Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, Fayard, 2009 ; Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004 ; Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Seuil, 2011.

4. Pierre-Yves Beaurepaire, *Les Lumières et le monde. Voyager, explorer, collectionner,* Paris, Belin, 2019.

5. Nicolas Lenglet-Dufresnoy, *Méthode pour étudier la géographie*, Paris, Rollin fils, 1742, vol. 1, p. 397. Sur la découverte de l'Asie au XVIII[e] siècle, voir Jürgen Osterhammel, *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

6. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971].

7. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Voir les commentaires de Souleymane Bachir Diagne, « Universel et universalisme », dans Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique. Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 65-85.

CHAPITRE I

Le défi postcolonial

Les Lumières sont-elles irrémédiablement entachées d'eurocentrisme ? Leur prétention à défendre des valeurs universelles (la tolérance, les droits de l'homme, la liberté individuelle) n'est-elle que le maquillage idéologique de la volonté de puissance des Européens ? L'emprise coloniale que ces derniers ont imposée au monde, de la fin du XVIII^e^ jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, en Inde, en Extrême-Orient ou en Afrique, ne reposait-elle pas sur l'affirmation d'une supériorité scientifique et la conviction d'une supériorité morale, tout droit issues de la bonne conscience des Lumières ? Aujourd'hui encore, les héritiers proclamés des Lumières, lorsqu'ils brandissent les droits de l'individu et de la raison contre les dogmes et les coutumes religieuses, ne se font-ils pas les porte-parole de l'arrogance occidentale ? Ces questions, naguère iconoclastes, sont devenues courantes, depuis deux ou trois décennies, sous l'effet de ce qu'il est convenu d'appeler la critique « postcoloniale ». Celle-ci s'est attaquée, parfois avec virulence, à la prétention universaliste de la pensée occidentale issue des Lumières.

Il serait pourtant trompeur de réduire le défi postcolonial à une simple réfutation des Lumières, comme on le fait trop souvent, notamment lorsque l'on se contente de la version appauvrie et militante qui recycle sans fin la

mauvaise conscience occidentale. En réalité, la critique des Lumières doit être entendue au sens non d'un rejet, mais d'une réflexion sur leurs conditions de possibilité, et notamment leurs conditions d'énonciation. Par le déplacement qu'elle encourage, elle invite à prendre en considération le caractère dialogique et polyphonique des Lumières, leurs tensions internes et leurs ambivalences, dès lors qu'il s'agit de penser la spécificité historique et philosophique de l'Europe. Elle pose surtout une question essentielle, qu'il n'est plus possible d'esquiver : que signifie le fait de se réclamer des Lumières ? Quelle communauté intellectuelle ou politique peut se reconnaître dans cet héritage, et à quel prix ?

Le procès des Lumières

Commençons par un rapide état des lieux et par un constat : la « critique postcoloniale » des Lumières, souvent évoquée au point d'être devenue une sorte de lieu commun, est difficile à circonscrire. Les études postcoloniales n'offrent nullement un paysage homogène ni une théorie cohérente. Il conviendrait plutôt d'évoquer une constellation intellectuelle, en expansion depuis la publication en 1978 de *L'Orientalisme*, le grand livre d'Edward Said. Celui-ci estimait que l'immense intérêt des savants, linguistes et écrivains européens pour l'Orient, tout au long du XIX^{e} siècle, ne témoignait pas d'un désir de connaissance désintéressé, mais qu'il avait été l'instrument de la domination européenne. En réduisant l'Orient à un ensemble de stéréotypes exotiques, l'Occident avait produit une fiction utile, un « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient », qui lui avait permis de creuser l'écart entre la supériorité européenne et l'immobilisme oriental[1]. Au cours des années 1980, les études postcoloniales se sont développées dans les départements d'études littéraires des grandes universités anglophones. Elles ont souvent été

portées par des intellectuels venus de pays du Sud, notamment du sous-continent indien, attentifs à décentrer et pluraliser le canon littéraire, artistique et philosophique, habiles à traquer les traces d'ethnocentrisme, de racisme, de mépris de l'autre dans la littérature européenne, prompts à déconstruire les fausses évidences du discours rationaliste[2]. Puis, au tournant du siècle, dans un contexte marqué par le développement des études globales, l'impulsion critique a été relancée par les travaux d'historiens soucieux de rompre avec les récits qui faisaient de l'histoire européenne le modèle et la mesure de toute histoire. Le mot d'ordre fut alors celui lancé par Dipesh Chakrabarty, visant à « provincialiser l'Europe », c'est-à-dire à refuser d'accorder un privilège à la voie européenne vers la modernité[3]. Les Lumières, récit fondateur de cette modernité européenne, se sont vu sommer de descendre de leur piédestal et d'assumer leur caractère local.

Tout cela n'allait pas sans malentendus. Au-delà de la remise en cause des certitudes occidentales, les textes se réclamant de la pensée postcoloniale forment un ensemble disparate et parfois déconcertant. Les inspirations mêlent la *French Theory* (la déconstruction derridienne et la critique du savoir/pouvoir de Foucault), le marxisme, l'herméneutique littéraire, l'étude des subalternes, voire la psychanalyse[4]. Cet éclectisme théorique, parfois doublé d'un certain ésotérisme, a pu donner l'impression d'un « carnaval académique », marqué par la surenchère théorique ou politique et les jeux d'ingéniosité interprétative[5]. Le degré de radicalité est lui-même très variable, depuis la critique virulente de l'Occident, qui réduit souvent la pensée occidentale à quelques stéréotypes (le rationalisme abstrait, le culte de la performance, l'individualisme égoïste…), jusqu'à l'apologie des métissages et des bricolages identitaires[6]. La géographie de la pensée postcoloniale s'est diversifiée, avec l'apparition de figures majeures venues d'Afrique, d'Amérique du Sud ou de Chine, dont l'œuvre

s’appuie sur des expériences historiques différentes et donc un autre rapport à l’histoire européenne[7].

Il n’en reste pas moins que les études postcoloniales, malgré leur hétérogénéité et parfois leurs excès, ont puissamment contribué à renouveler la recherche dans les sciences humaines, ne serait-ce qu’en bousculant le canon établi des auteurs et des œuvres. Leur principal apport a été de mettre au cœur de la discussion théorique la question de l’héritage de la culture européenne dans le monde globalisé et pluriel que nous habitons.

Curieusement, les Lumières sont à la fois très présentes et singulièrement absentes des grands textes postcoloniaux[8]. Elles figurent comme une référence obligée, dès lors qu’il s’agit de désigner les sources du rationalisme européen, de dénoncer une conception monolithique de la modernité que l’Europe aurait cherché à imposer au monde, mais elles sont très rarement abordées directement, encore moins étudiées comme période ou comme corpus de textes et d’auteurs. Elles apparaissent plutôt comme un mot-clé commode désignant l’appareil théorique de la modernité (du libéralisme politique aux philosophies du progrès). Si certains auteurs évoquent, généralement de façon rapide et allusive, les liens que les Lumières auraient entretenus avec la traite atlantique et l’émergence des théories racistes, plus nombreux sont ceux qui font porter leur critique sur la période postérieure, marquée par l’édification des seconds empires coloniaux (l’Inde britannique, l’occupation du Proche-Orient, le partage de l’Afrique), le règne des philosophies de l’histoire et l’essor des sciences orientalistes et coloniales. Edward Said lui-même ne consacrait qu’une part congrue au XVIII^e^ siècle, définissant d’emblée l’orientalisme comme « la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l’Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières[9] ». On peut, évidemment, s’interroger sur le lien qu’entretient cet orientalisme avec le siècle qui l’a

précédé : est-il une trahison des idéaux cosmopolites des Lumières ou l'accomplissement d'une lente gestation de l'eurocentrisme ? Si l'ambiguïté n'est pas levée par Said, il semble que l'orientalisme, à ses yeux, ne débute véritablement qu'à la toute fin du XVIIIe siècle et marque plutôt une rupture avec les Lumières, celles-ci se caractérisant par un rapport plus ouvert à la diversité culturelle. À sa suite, les auteurs postcoloniaux se sont peu aventurés en amont de l'époque napoléonienne, tandis que, dans le champ spécialisé des études dix-huitiémistes, les travaux d'inspiration postcoloniale n'ont longtemps exercé qu'une influence mineure[10]. Les plus importants, comme ceux de Srinivas Aravamudan, ont clairement pris parti en faveur d'une conception ouverte et cosmopolite des Lumières, opposée à l'orientalisme du XIXe siècle[11].

De là provient cet embarras que ressent le lecteur plongé dans la littérature postcoloniale. La critique des Lumières est une figure imposée, un lieu commun, mais il s'agit en général d'une critique lointaine qui semble moins s'adresser aux auteurs, aux textes et aux idées du XVIIIe siècle, qu'à un fétiche culturel, « les Lumières », qui fonctionne comme un mot de passe pour désigner les sources idéologiques de la modernité occidentale. Si bien qu'une ambiguïté persiste souvent sur le reproche qui leur est adressé. Pour les plus critiques, la condamnation semble porter sur la compromission des idéaux des Lumières avec la conquête coloniale, avec la traite des Noirs, avec le développement d'une pensée raciale. Certains auteurs insistent sur l'existence de préjugés racistes dans l'œuvre même des auteurs majeurs des Lumières, sur leurs liens avec le colonialisme européen ou avec la traite. Le ton se fait parfois iconoclaste et virulent pour dénoncer les compromissions des philosophes avec l'esclavage, jusqu'aux appels à « lire les Lumières le code noir sous la main[12] ». Mais le geste va rarement plus loin que l'identification d'une conjonction, voire d'une conjoncture : les Lumières seraient viciées dès l'origine en raison de leur concomitance, dans l'histoire du monde, avec l'esclavage et la colonisation. Achille

Mbembe, une des voix fortes de la pensée postcoloniale, l'affirme sans nuance : loin d'être un moment d'ouverture humaniste et cosmopolite, les Lumières correspondraient au « moment grégaire » de la pensée occidentale. Sous l'effet de la « pulsion impérialiste » et de l'esclavage, l'Europe se serait fermée à tout effort de connaissance des autres, disqualifiant les autres peuples, les rejetant hors de l'histoire. De cette exclusion, la figure du « nègre » serait le désolant symbole. « L'élargissement de l'horizon spatial européen va donc de pair avec un quadrillage et un rétrécissement de son imagination culturelle et historique, voire, dans certains cas, une relative clôture de l'esprit[13]. »

Pour d'autres auteurs, il n'est pas nécessaire de nier le cosmopolitisme et l'universalisme des Lumières car c'est cet universalisme même, y compris lorsqu'il est mis au service de l'abolitionnisme, de l'anticolonialisme et de l'égalité raciale, qui est dangereux. Il sert à renforcer la bonne conscience européenne, la conviction que possèdent les élites européennes qu'il est de leur devoir de parler au nom des autres peuples et de leur permettre d'accéder aux bienfaits de la civilisation. La pensée des Lumières aurait pris le relais du christianisme pour affirmer la supériorité morale et intellectuelle de l'Europe. La bonne conscience coloniale du XIX^e^ siècle serait ainsi le résultat cumulé de deux universalismes conquérants, celui des missionnaires chrétiens et celui des républicains héritiers de Voltaire, l'un et l'autre au service de l'appétit de pouvoir des puissances européennes et de leurs intérêts économiques. La critique n'est pas infondée, d'autant que les élites coloniales n'ont pas hésité à invoquer les Lumières pour défendre leur « mission civilisatrice ». On peut en suivre les effets jusqu'à nos jours : la politique des droits de l'homme, qui anima les interventions internationales des puissances occidentales, notamment des États-Unis, dans les dernières décennies, n'est-elle pas, elle-même, le fruit de cet héritage des Lumières, tissé de certitudes morales, d'une certaine condescendance et d'une indubitable

supériorité technologique ? Ses promoteurs, ou ses avocats, n'ont pas hésité, en toute bonne conscience, à s'en réclamer.

Cette critique menace parfois de basculer du côté d'une dénonciation simpliste qui prétend dévoiler, derrière les idéaux émancipateurs de l'Occident, des intérêts géopolitiques ou économiques. Elle porte davantage lorsqu'elle s'attaque aux contradictions du discours universaliste des Lumières. La violence dont celui-ci est porteur ne tient pas uniquement à son instrumentalisation par des pouvoirs d'État et des intérêts privés. En réalité, il est d'emblée contredit par la situation particulière à partir de laquelle il s'énonce. C'est, au fond, une des critiques que Hegel, déjà, avait adressé aux Lumières. Leur discours universaliste ignorerait sa propre inscription dans un moment particulier de l'histoire humaine, les conditions particulières de son énonciation. Hegel, bien sûr, n'est pas une référence particulièrement appréciée des théoriciens postcoloniaux, qui font de sa philosophie de l'histoire une cible privilégiée. Mais la critique des ambivalences inhérentes à tout discours universaliste, en tant que discours situé, inscrit dans un temps et un lieu particuliers, trouve d'autres relais qui mettent en valeur les dynamiques d'exclusion qu'implique toute forme de discours universel insuffisamment sensible à son extériorité.

De ce rapide panorama, il ressort que la critique postcoloniale des Lumières ne se réduit pas à un argumentaire cohérent. On chercherait en vain un corpus de travaux précis, dans cette perspective, sur les textes et les auteurs du XVIII^{e} siècle. En revanche, les textes issus de la constellation postcoloniale ont rendu familiers un ensemble de reproches adressés aux Lumières, qu'il importe de prendre en compte. Le premier, le plus frontal mais aussi le plus simpliste, affirme qu'elles ont été compromises avec l'idéologie coloniale, voire avec le développement d'une anthropologie raciste et avec la traite des Noirs. Les droits de l'homme sont les droits de l'homme blanc ; l'apologie du doux commerce sert les intérêts impérialistes des marchands européens ; le culte du progrès aboutit à reléguer l'Afrique

et l’Asie dans les marges de l’histoire. Le second reproche pose que, même lorsque les Lumières européennes sont authentiquement universalistes, dénonçant la colonisation et l’esclavage au nom de l’égalité de tous les êtres humains, elles accaparent cet universalisme et s’en parent pour se donner bonne conscience, prétendant émanciper les autres tout en les réduisant au silence, soucieux de les libérer sans les entendre. Enfin, la troisième objection est plus générale encore : comment des œuvres, des idées, des savoirs, qui ont été produits et développés dans une partie bien délimitée du globe, à un moment donné de son histoire, pourraient-ils valoir universellement, sinon par l’effacement fictif de cet enracinement historique et géographique et par une insidieuse colonisation des esprits ?

Des Lumières anticoloniales ?

À ces critiques, plusieurs réponses ont été apportées. La première a cherché à laver les Lumières de toute accusation de collusion idéologique avec le racisme et le colonialisme en montrant qu’elles avaient été essentiellement anticolonialistes et abolitionnistes. La question de l’esclavage, en raison de son caractère extrêmement sensible dans l’espace public, a concentré les débats. Contre les lectures à charge, souvent nourries de contresens, plusieurs chercheurs ont rappelé que les philosophes n’étaient pas restés silencieux et avaient dénoncé la traite, parfois avec vigueur. Lorsque Condorcet publie en 1781 ses *Réflexions sur l’esclavage des Nègres*, dans lesquelles il attaque l’esclavage avec virulence, il hérite d’un demi-siècle de critiques, portées par les principaux ténors des Lumières, de Montesquieu à Diderot[14]. Économistes et romanciers ne sont pas en reste. Olympe de Gouges écrit en 1784 *Zamore et Mirza*, une pièce ouvertement abolitionniste qu’elle ne pourra faire jouer qu’en 1789. Quelques années plus tard est fondée à Paris la Société des amis des Noirs (1788). En

Angleterre, la campagne pour l'abolition de la traite bat déjà son plein depuis plusieurs années.

L'anti-esclavagisme n'est pas limité aux métropoles coloniales. En Italie, et en particulier à Naples, il nourrit tout un courant des Lumières qui s'appuie à la fois sur l'économie politique et sur le droit naturel pour dénoncer dans l'esclavage un crime. Gaetano Filangieri, dans sa colossale *Science de la législation*, véritable synthèse de l'*Illuminismo* méridional, regrette amèrement que les bords du Sénégal soient devenus « le marché où les Européens vont trafiquer à vil prix des droits inviolables de l'humanité », et il en appelle à une abolition complète sur le modèle de la Pennsylvanie[15].

L'esclavage n'est que la manifestation la plus scandaleuse de la domination coloniale européenne. Très tôt, l'abbé Ferdinando Galiani avait fait du premier une conséquence de la seconde. L'esclavage des Noirs en Amérique, remarquait-il avec son âpre lucidité habituelle, était la sinistre condition de la prospérité européenne, « car il est très vrai, pour qui réfléchit bien, qu'un peuple ne peut s'enrichir sans rendre un autre peuple pauvre et malheureux[16] ». De la critique de l'esclavage à la remise en cause de la colonisation, il n'y avait qu'un pas. Il fut souvent franchi.

Dans un livre au titre explicite, *Enlightenment against Empire*, Sankar Muthu a insisté sur l'existence au sein des Lumières d'un puissant courant anti-impérialiste, représenté notamment par Diderot, Raynal, Herder et Kant. À ses yeux, la seconde moitié du XVIII^e^ siècle apparaît comme une exception, presque une anomalie, dans l'histoire de la pensée politique européenne : c'est l'unique moment où un courant de pensée foncièrement anti-impérialiste s'est développé et a exercé une influence majeure. Ses auteurs ne se sont pas contentés de dénoncer les abus de la domination coloniale, comme avaient pu le faire les théoriciens du droit naturel aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, ou comme le feront d'autres, peu nombreux, au XIX^e^ siècle. Ils ont produit une critique radicale de la domination européenne, en

articulant une conception unitaire de la nature humaine et une reconnaissance de la diversité des cultures et de leur égale dignité[17]. Contre la vision monolithique des Lumières souvent véhiculée par les auteurs postcoloniaux (mais aussi, il est vrai, par certains de leurs contradicteurs), Muthu montre que des philosophes aussi emblématiques que Diderot et Kant ont défendu une définition culturelle et empirique de l'être humain, loin de tout universalisme abstrait. L'universalisme des Lumières n'avait rien d'un rationalisme étroit ; il permettait de penser l'unité anthropologique du genre humain en faisant droit à la diversité des coutumes, des pratiques, des croyances.

Dès lors que l'on sort d'une définition *a priori*, monolithique et souvent caricaturale des Lumières, la richesse et la pluralité des regards européens sur le monde apparaissent indubitables. Loin de la « clôture de l'esprit » dénoncée par Mbembe, d'un enfermement spéculaire sur l'exceptionnalité européenne, de nombreux textes témoignent d'un désir réel de connaissance, articulé à la reconnaissance des savoirs et des cultures différentes, débouchant parfois sur une autocritique sans concession. La tradition libertine, issue des penseurs hétérodoxes qui n'ont eu de cesse, dès le XVII^e^ siècle, de chercher hors d'Europe des modèles à opposer au christianisme, ou du moins des moyens de remettre en cause l'universalité de l'histoire européenne, a nourri un courant original de l'orientalisme européen. Les Lumières, en recueillant cette tradition, en la faisant dialoguer avec le nouveau discours scientifique d'exploration du monde, ont produit un profond décentrement de la vision chrétienne du monde. Elles ont permis un temps de suspens, presque d'hésitation, où la diversité du monde et la pluralité des mœurs furent l'objet d'une authentique curiosité[18]. L'Asie n'était plus cet espace lointain et méconnu, propice à tous les fantasmes, mais devenait un terrain d'enquête, une source apparemment inépuisable de connaissances, de réflexions, d'interrogations. L'Inde, notamment, en raison de sa riche tradition culturelle et religieuse, a

fasciné les voyageurs et philosophes européens, de François Bernier, au début du règne de Louis XIV, à Anquetil-Duperron un siècle plus tard. Pour d'autres, ce fut la Chine, dont l'ancienneté et le prestige, alimentés paradoxalement par les récits jésuites, enthousiasmèrent Voltaire. Même l'Islam fit l'objet d'un intérêt scientifique et érudit, incarné par Barthélémy d'Herbelot, auteur de la *Bibliothèque orientale*, et son successeur Antoine Galland, célèbre pour sa traduction des *Mille et Une Nuits*, mais qui fut aussi un éminent orientaliste. De toutes parts, les manuscrits affluaient dans les bibliothèques européennes, suscitant l'intérêt des savants et les vocations des voyageurs[19]. Entre le désir de conversion qui animait les missionnaires de la première époque moderne et l'ambition civilisatrice des administrateurs coloniaux du XIX^e^ siècle, les Lumières furent une époque de découverte attentive, que l'anthropologue et historien australien Greg Dening a décrite comme une « saison pour observer[20] ».

Cette curiosité ne se limitait pas aux hommes et à leurs cultures. Elle portait aussi sur une nature étrangère, exotique, surprenante, qui obligeait à réviser les savoirs naturalistes. La flore et la faune tropicales fascinèrent les voyageurs, les savants et, bientôt, certains écrivains. Même lorsqu'ils étaient au service d'un projet colonial, ceux-ci ne furent pas nécessairement les agents de la prédation. C'est dans les îles tropicales, comme l'a montré Richard Grove, que furent mises en place les premières politiques de conservation de la nature. À l'Île de France (désormais Île Maurice), dans les années 1760, un trio formé de l'administrateur Pierre Poivre, du naturaliste Philibert Commerson et de l'écrivain Bernardin de Saint-Pierre prit conscience des dangers de la déforestation et de l'érosion des sols, et développa une politique volontariste de préservation de l'environnement. Une compréhension inédite des contraintes du développement économique sur les ressources naturelles se mêlait à un souci nouveau, à la fois esthétique et éthique, pour la nature. Paradoxalement, la fragilité du pouvoir colonial dans ces confins du monde, soucieux de préserver ses ressources,

facilita la rencontre entre l'économie physiocratique, une sensibilité rousseauiste et les réseaux botanistes[21]. On trouve les échos de cette première prise de conscience écologique dans les romans de Bernadin et, bien sûr, dans *Paul et Virginie*, paru en 1788.

La fiction fut une des principales formes que revêtit, dans la littérature des Lumières, le souci de faire vaciller les évidences de la supériorité européenne. Les romans à tonalité libertine, voire spinoziste, du début du siècle avaient donné le ton : dans les *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Simon Tyssot de Patot, les pérégrinations du héros et ses rencontres avec des personnages exotiques, tel un Chinois libre-penseur, étaient prétexte à une critique acerbe de la religion chrétienne. Puis, ce fut l'intarissable succès des récits mettant en scène, à l'inverse, un voyageur étranger découvrant avec étonnement la société européenne, sur le modèle des *Lettres persanes* de Montesquieu. Dans tous ces cas, le détour fictionnel par le dépaysement est un aiguillon de la critique, parfois radicale, des impasses de la culture européenne ou des abus de la civilisation. Mêlant toutes ces traditions, pour mieux les subvertir par la satire et l'ironie, Jonathan Swift a offert avec les *Voyages de Gulliver* l'inoubliable sommet de ce renversement de perspective. Il ne manque pas d'y livrer une dénonciation cinglante du colonialisme :

> À la première occasion, on envoie des navires ; les indigènes sont déportés ou exterminés, leurs princes torturés, jusqu'à ce qu'ils révèlent où est caché leur or ; pleine licence est donnée à tous les actes de cruauté et de luxure ; la terre fume du sang de ses habitants, et cette odieuse troupe de bouchers, employée à une si pieuse entreprise, c'est une expédition coloniale moderne, envoyée pour convertir et civiliser un peuple idolâtre et barbare[22].

Le relativisme culturel, issu de Montesquieu et de Swift, est devenu un des traits essentiels des Lumières[23]. Les nombreux avatars du thème du « bon sauvage », révélant les tares des sociétés européennes à partir d'une sagesse naturelle, attestent ce lien entre découverte de l'autre et critique de soi. L'idée n'est pas nouvelle et Montaigne, déjà, l'avait mise à profit dans son fameux chapitre « Des cannibales » où il évoquait l'étonnement des Indiens Tupi face aux inégalités sociales et politiques. Mais l'argument n'était qu'ébauché. À partir du début du XVIII^e^ siècle, notamment avec les *Dialogues du baron de Lahontan et d'un sauvage*, le thème prend toute son ampleur narrative et devient un véritable lieu commun. L'étonnement est inversé : « Oh quel genre d'hommes sont les Européens ! Oh quelle sorte de créatures qui font le bien par force et n'évitent à faire le mal que par crainte des châtiments[24] ! » Le succès du livre de Lahontan, qui ne se dément pas tout au long du siècle, témoigne d'un goût décidé du public européen pour l'autocritique. Diderot, on le sait, reprend la figure du sauvage philosophe, en multipliant les chausse-trapes narratives et les faux-semblants ironiques dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, qui se conclut par un plaidoyer en faveur d'un relativisme pragmatique et prudent : « Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage dans Otaiti[25]. » Telle est l'ambivalence fondamentale des Lumières : l'indéniable satisfaction des écrivains européens, convaincus de vivre une période de paix, de prospérité et d'élévation intellectuelle presque sans précédent dans l'histoire, s'accompagne d'une inquiétude lancinante sur les apports réels de la modernité. La fiction primitiviste n'en est qu'une des plus frappantes illustrations. L'orgueil européen est sans cesse travaillé par le doute.

Cette relecture des Lumières est salutaire. Elle permet de se garder des raccourcis simplistes qui se contentent de juxtaposer chronologiquement la traite atlantique et les Lumières pour disqualifier les secondes, alors même que ses principaux représentants ont dénoncé l'esclavage et que leurs héritiers ont milité pour son abolition. La redécouverte des auteurs et des

textes hostiles à l'impérialisme permet de mettre en valeur la pluralité des Lumières et l'existence de projets émancipateurs authentiquement universalistes, loin de l'image caricaturale de Lumières blanches et colonialistes.

Pourtant, malgré ces apports précieux, les travaux qui insistent sur la présence d'un courant cosmopolite, critique et réflexif, au sein des Lumières européennes ne suffisent pas à lever l'objection postcoloniale. Celle-ci ne présente pas les Lumières comme uniformément racistes ou colonialistes, ce qui serait absurde, mais critique leur prétention à l'universalité (y compris l'universalité de l'émancipation par la raison), illégitime et dangereuse, parce qu'elle se faisait depuis l'Europe et au nom de l'Europe. Autrement dit, il ne suffit pas d'établir que Kant est hostile à la colonisation, il faut montrer que l'inscription de la philosophie kantienne dans un moment particulier de l'histoire européenne, marquée par la crise des monarchies d'Ancien Régime, le développement du capitalisme commercial et le repli du religieux dans l'espace privé, n'invalide pas son aspiration à une validité universelle. De plus, dans son souci de « défendre » les Lumières injustement attaquées ou caricaturées, la réplique tend à son tour à simplifier les enjeux, à opposer des Lumières anticoloniales à des Lumières impérialistes, alors que cette alternative, projection trop directe de nos propres clivages idéologiques, permet rarement de saisir ce qui se joue dans les textes de l'époque. L'ambivalence des Lumières concernant les rapports entre l'Europe et le monde traverse presque tous les auteurs, sans se laisser réduire à un face-à-face commode entre eurocentristes et anti-impérialistes. Soit un exemple fameux : que les *Lettres persanes* mettent en scène une critique parfois féroce de l'Europe n'empêche pas Montesquieu de produire et de véhiculer des représentations fantasmées de l'Orient qui nourrissent une idée excessivement figée du « despotisme oriental », auquel il oppose la liberté européenne garantie par les mœurs et la modération politique. Dans *De l'esprit des lois*, la critique

de l'esclavage – bien réelle derrière le masque de l'ironie – s'accommode d'une justification des « lois de l'Europe » qui assurent l'exploitation commerciale des colonies[26]. Impossible d'enrôler Montesquieu dans un combat manichéen. Son intérêt et son actualité résident précisément dans ces deux intuitions fécondes : tout jugement moral dépend de la position de celui qui l'énonce ; l'essor du commerce modifie profondément la nature même des relations entre l'Europe et le monde.

L'ambiguïté de l'anticolonialisme des Lumières se situe à un autre niveau encore : même les textes apparemment les plus emblématiques de l'autocritique de l'Europe vont rarement jusqu'à reconnaître l'Autre comme véritable sujet. Le philosophe reste le maître du discours : il prête sa voix à l'étranger ou au sauvage, il fictionnalise la scène du contact, il fait parler ses personnages avec d'autant plus d'éloquence qu'il leur prête sa verve et son ironie. Qu'il s'agisse d'Adario, l'interlocuteur sauvage de Lahontan, des persans Usbek et Rica, ou du vieillard tahitien qui couvre les Européens d'imprécations douloureuses au début du *Supplément au Voyage de Bougainville*, tous parlent avec des « idées et des tournures européennes », comme l'avoue volontiers Diderot[27]. La ventriloquie, souvent signalée par la critique postcoloniale, consiste à faire parler les autres en les réduisant au silence. Ils ne sont pas reconnus comme porteurs d'une histoire ou d'une culture propres : ils ne sont que les porte-parole des inquiétudes européennes.

Des Lumières globales ?

Une seconde réponse est venue de l'histoire globale. Celle-ci partage avec la constellation postcoloniale la critique de l'eurocentrisme, mais sur des prémices bien différentes. Son objectif est d'élargir l'échelle d'analyse des phénomènes historiques au-delà des frontières nationales, mais aussi du

cadre européen. Les Lumières n'ont pas échappé à ce nouveau mot d'ordre, indissociablement épistémologique et politique. Elles ont été multipliées et élargies à l'échelle du globe, de façon à montrer que la dimension exclusivement européenne prêtée aux Lumières n'était qu'une fiction historiographique qui a effacé les nombreuses sources et déclinaisons non européennes du mouvement. La nouvelle histoire des sciences, par exemple, a rompu avec le vieux récit de la modernité scientifique en montrant que celle-ci, loin d'être strictement européenne, s'était nourrie de savoirs vernaculaires non européens, grâce à de nombreux intermédiaires locaux. Newton, lui-même, cette figure tutélaire de la science des Lumières, était dépendant des réseaux internationaux d'informateurs qui lui ont permis d'assurer ses calculs. Son œuvre, en retour, a été traduite en arabe par des savants indiens cherchant à faire dialoguer la nouvelle astronomie anglaise et la science indienne traditionnelle[28]. La science des Lumières a ainsi été relocalisée, les dynamiques géographiques qui la sous-tendent ont été revalorisées[29]. Malgré sa prétention à une validité universelle, fondée sur les principes abstraits de la raison, cette science a produit des savoirs ancrés dans des lieux d'échange et de contact, dépendant de témoignages souvent lointains dont il fallait tester la crédibilité. Ces médiations ont été largement effacées, dès le XVIII^e^ siècle, puis par toute la tradition historiographique enfermée dans un récit téléologique et édifiant associant la « révolution scientifique », les Lumières et la supériorité technique et économique de l'Occident[30].

Cet élargissement opéré par l'histoire globale n'est pas sans ambiguïtés. Il peut conduire à un éclatement en mille récits, faisant la part belle aux intermédiaires, aux connexions, aux savoirs locaux, aux processus de traductions et aux rencontres, selon le modèle circulatoire et narratif qui semble avoir submergé l'histoire culturelle depuis une vingtaine d'années. Mais il va rarement jusqu'à remettre en cause l'idée d'un mouvement général d'élaboration des sciences modernes, fût-il pluriel[31]. Or la

domination des sciences européennes, appuyées sur leur domination impérialiste, semble bien assurée au début du XIX^e^ siècle.

Les savants non européens n'ont pas seulement été des informateurs ou des intermédiaires, ils ont pris part aux débats intellectuels et ont parfois développé des courants originaux au sein des Lumières. Jorge Cañizares-Esguerra a ainsi élargi le cadre géographique de la « querelle du Nouveau Monde », qui portait sur l'histoire de l'Amérique avant l'arrivée de Colomb. Des savants créoles vivant à Mexico ont développé et défendu, contre Buffon ou De Pauw, une autre vision de la nature et de l'histoire du continent américain, fondée sur une épistémologie différente : l'observation directe des sources et des restes archéologiques, plutôt que les simples témoignages écrits [32].

Sur le plan politique, des peuples non européens ont développé et approfondi certaines des valeurs qui sont au cœur des Lumières. L'exemple devenu paradigmatique est celui de la révolte des esclaves de Saint-Domingue, en 1791, qui allait aboutir à l'indépendance de Haïti. Longtemps, cette révolte fut occultée par l'historiographie européenne au profit d'une histoire centrée sur le mouvement abolitionniste en Europe et sur les initiatives des révolutionnaires français aboutissant à la première abolition de l'esclavage en 1794. Mais plusieurs historiens insistent désormais sur l'autonomie des esclaves et sur le rôle que ceux-ci ont joué dans l'élargissement et l'universalisation de la conception des droits de l'homme [33].

Ces travaux, issus de l'histoire des sciences, de l'histoire intellectuelle ou de l'histoire politique des révolutions atlantiques, ne constituent pas un ensemble homogène, loin de là, mais ils ont en commun d'avoir multiplié les courants de la modernité et élargi notre vision des Lumières. Ils sont généralement critiques à l'égard du grand récit de la modernité européenne, et peuvent en cela sembler proches de la sensibilité postcoloniale. Pourtant, tout en remettant en cause une vision exclusivement européenne des

Lumières dont la faute incomberait aux biais historiographiques, ils ont en retour conforté leur dimension universelle en desserrant les liens qui associaient trop étroitement les Lumières au destin géopolitique de l'Europe. S'il existe des Lumières mexicaines ou haïtiennes, mais aussi des Lumières égyptiennes ou indiennes, alors la prétention à l'universalité des Lumières est bien valide et on ne saurait les accuser d'être irrémédiablement compromises avec l'impérialisme européen. C'est l'historiographie eurocentrée des XIX^e^ et XX^e^ siècles qu'il convient de blâmer, pas les Lumières elles-mêmes. On peut à la fois provincialiser l'Europe et universaliser les Lumières. Les deux gestes sont même solidaires : les Lumières ne peuvent prétendre à l'universalité qu'à condition de desserrer le lien qui les rattache à l'Europe.

Sebastian Conrad a poussé ce raisonnement à l'extrême, en proposant de redéfinir les Lumières comme un phénomène mondial. D'une part, il reprend et généralise les travaux qui ont montré que des acteurs non européens avaient contribué à l'édification des savoirs modernes. D'autre part, il élargit la définition des Lumières à l'ensemble des mouvements intellectuels qui, au XIX^e^ siècle ou au début du XX^e^ siècle, se sont réclamés à leur tour des valeurs de la modernisation politique, de la tolérance religieuse et de la liberté individuelle. Il s'agit notamment des réformateurs japonais de l'ère Meiji, des Jeunes Ottomans comme Namık Kemal, de figures de la « renaissance bengalaise » du début du XIX^e^ siècle comme Ram Mohan Roy, des modernisateurs chinois ou coréens de la fin de l'Empire. Ces mouvements, assure-t-il, ne résultent pas d'une diffusion des Lumières européennes, mais constituent les étapes successives d'un même mouvement global. Les œuvres des philosophes européens du XVIII^e^ siècle ne sont qu'un épisode, localisé spatialement et chronologiquement, d'un phénomène intellectuel de longue durée qui a affecté de nombreuses régions du monde, bien au-delà de l'Europe, en prenant des formes différentes selon les contextes locaux[34].

La proposition peut sembler séduisante : elle permet d'arracher les Lumières à tout enracinement excessif en Europe, tout en sauvegardant leur cœur idéologique : le progrès scientifique, le libéralisme politique, la tolérance religieuse. À ce titre, même si elle se réclame d'une critique de l'eurocentrisme, elle se situe à l'opposé de la critique postcoloniale. Au lieu de particulariser les Lumières pour questionner leur prétention à l'universalité, elle les universalise en les généralisant. La morale est sauve : les principes de la modernité libérale sont légitimés.

La démarche, pourtant, n'est pas sans risque. Elle aboutit à vider les Lumières de toute épaisseur. En façonnant une notion très englobante, suffisamment accueillante pour que s'y logent aisément non seulement les philosophes du XVIII^e^ siècle, avec toutes leurs différences et tous leurs désaccords, mais encore les réformateurs musulmans, les savants japonais ou les modernisateurs chinois, Conrad fait des Lumières une coquille vide et un peu irréelle, qui se réduit à une conception optimiste de la modernité. Par ailleurs, cette opération de globalisation historiographique ne réussit pas vraiment à rompre le lien qui rattache à l'Europe les savoirs, les textes, et les idées des Lumières. Certes, la science et la pensée européennes ont profité des échanges avec les informateurs locaux, mais elles l'ont fait en centralisant les savoirs dans les métropoles européennes, et très souvent en effaçant la contribution des peuples non européens. Les « sources » de la modernité peuvent être multiples, diverses, mais c'est bien en Europe qu'elles ont cristallisé de façon cohérente et qu'elles ont produit un discours valorisant la rupture avec la tradition. Les Lumières ne sont pas seulement un corpus d'idées, dont on pourrait retrouver des linéaments, des traces, des précurseurs, ici ou là, elles sont d'abord un récit par lequel les auteurs du XVIII^e^ siècle commentent et analysent ce qui leur apparaît comme une mutation fondamentale dans l'histoire du monde.

Au demeurant, lorsque les grands textes des Lumières ont été à leur tour traduits, diffusés, appropriés hors d'Europe, ils ont été reçus comme des

textes européens, porteurs de valeurs que les penseurs locaux recherchaient – ou parfois rejetaient – en tant que tels, et non pas comme des manifestations d'un projet global. L'appropriation de ces valeurs a pris des formes spécifiques, particulières, tributaires des contextes et des enjeux locaux. Plutôt que de gommer ces différences en les rapportant à un concept très général des « Lumières », réduit à un vade-mecum du réformisme modernisateur, ne serait-il pas préférable d'étudier les glissements de sens, les appropriations, les différentes façons dont l'héritage des Lumières est reçu, transmis, modifié, parfois trahi ? Poser la question en ces termes permet de mettre en évidence les relations ambivalentes que les auteurs non européens ont entretenues avec les Lumières, même lorsqu'ils s'en réclamaient. Elles leur sont apparues comme un legs à la fois familier et étranger : une ressource nécessaire pour travailler à l'émancipation à l'égard de leurs propres traditions et sociétés, mais tributaire d'une conception européenne de l'histoire qui pouvait les attirer ou, à l'inverse, leur sembler inadaptée.

C'est ici que les approches postcoloniales se révèlent utiles. Contrairement à une vision souvent caricaturale qui en est véhiculée, parfois par ceux-là mêmes qui s'en réclament, la théorie postcoloniale ne se réduit pas à une critique frontale de la culture européenne. Elle cherche plutôt à mettre en évidence ses contradictions, ses ambivalences, les limites de son universalisme proclamé. Elle s'enracine dans les difficultés qu'ont rencontrées les auteurs et militants issus des mondes colonisés en cherchant à s'approprier les valeurs émancipatrices des Lumières. Loin d'être uniquement fondée sur la critique anticoloniale de l'Occident, elle est aussi le fruit d'une prise en compte des échecs politiques des nationalismes post-indépendances. La plupart des grands auteurs postcoloniaux sont issus des pays du Sud (sous-continent indien, Caraïbes, Afrique), mais profondément nourris par la culture occidentale ; ils enseignent souvent aux États-Unis, parfois – plus rarement – en Europe. Attentifs aux expériences discordantes

et aux situations d'exil, réel ou symbolique, ils réfléchissent, depuis leur propre situation idéologique, biographique et professionnelle, à ce double héritage et à ses contradictions. Ils sont sensibles aux tensions qui traversent les œuvres produites au point où les cultures s'enchevêtrent. Ils révèlent volontiers les limites de l'anticolonialisme européen, souvent incapable, malgré sa réelle grandeur, de penser l'existence d'une histoire indigène autonome en dehors de la domination européenne ; les ambivalences en miroir des intellectuels colonisés, prisonniers d'un héritage culturel dont ils ne peuvent, ni ne veulent, se défaire[35].

Il n'est pas anodin que la théorie postcoloniale se soit aussi bien développée au sein des études littéraires, surtout sous influence postmoderne. Elle insiste alors sur la polysémie des textes, qu'ils soient issus du corpus canonique ou d'expériences plus marginales. À la suite de Homi Bhabha, des chercheurs traquent les dynamiques d'hybridation et de traduction, mais aussi l'ironie ou les simulacres qui perturbent et empêchent l'assignation univoque d'une signification idéologique. De telles études postcoloniales peuvent alors rejeter les « structures binaires d'opposition » entre le Tiers-Monde et l'Occident, tout en luttant contre le « discours idéologique de la modernité » : il s'agit surtout de déstabiliser les formes holistes d'identification à des communautés culturelles[36].

De même, l'argumentation de Chakrabarty, dans *Provincialiser l'Europe*, est bien plus complexe que la lecture qu'en font ceux qui n'en retiennent que le titre. L'enjeu théorique du livre est d'échapper au discours hégémonique de l'Occident, dès lors que la critique de cette hégémonie se déploie à l'intérieur de cet héritage épistémologique, par exemple à partir du marxisme, et plus largement à l'intérieur des structures universitaires héritées du savoir européen. « Comme on l'aura compris à présent, avoir pour projet de provincialiser l'Europe n'équivaut pas à rejeter la pensée européenne. Se rapporter à un corpus auquel on doit dans une large mesure son existence intellectuelle ne saurait tourner à la quête de ce que Leela

Gandhi a justement appelé la “revanche postcoloniale”. La pensée européenne est aussi indispensable qu’inadéquate pour penser l’expérience de la modernité politique dans les nations non occidentales, et provincialiser l’Europe devient une tâche consistant à examiner la manière dont il est possible de renouveler cette pensée – qui constitue à présent notre héritage à tous, et qui nous affecte tous – à partir des marges et pour elles[37]. »

On ne saurait être plus clair. La pensée européenne est à la fois « indispensable et inadaptée » : il ne s’agit pas de la combattre et de la rejeter, mais de lui faire subir une torsion, un retour critique sur elle-même, de la pluraliser et de l’adapter aux exigences d’un monde globalisé. Dans le cas des Lumières, cet exercice s’impose avec d’autant plus d’évidence que la pensée européenne du XVIII^e^ siècle n’a rien d’univoque : elle est hétérogène et dialogique, elle se prête à une lecture qui fait entendre les failles, les tensions, les hésitations.

De Raynal à Toussaint

Pour mieux comprendre les enjeux, mais aussi la fécondité, d’une telle approche, arrêtons-nous sur un texte emblématique, l’*Histoire philosophique du commerce et de l’établissement des Européens dans les deux Indes* de l’abbé Raynal. Cette somme encyclopédique, qui connut à la fin du XVIII^e^ siècle un impressionnant succès éditorial, a par la suite été négligée, si ce n’est méprisée. Les historiens de la littérature y voyaient une « œuvre morte », un « fatras », une compilation indigeste à peine rachetée par quelques morceaux d’éloquence issus de la plume toujours féconde de Diderot[38]. Après un siècle et demi d’indifférence, l’édition en 1951 d’une anthologie de morceaux choisis suscita un intérêt poli et condescendant pour un ouvrage réputé illisible et pour son auteur sympathique mais

bavard, à la « philosophie courte[39] ». Les travaux pionniers d'Yves Benot et de Michèle Duchet, dans les années 1970, ne suffirent pas à convaincre les historiens de l'étudier sérieusement. En revanche, depuis les années 1990, l'*Histoire philosophique des deux Indes* a suscité un net regain d'intérêt, alimenté par la vogue de l'histoire globale. Une grande édition critique a été lancée, des colloques ont été organisés et publiés, plusieurs monographies ont suivi[40]. De cette activité, néanmoins, ne ressort aucune image claire de l'œuvre de Raynal.

Celle-ci, il est vrai, a tout d'un casse-tête. Elle a connu au XVIII^e^ siècle une cinquantaine d'éditions différentes, dont trois éditions majeures, en 1770, 1774 et 1780, correspondant à des états différents du texte, sans parler des nombreuses éditions abrégées et des multiples traductions qui ont assuré sa diffusion dans toute l'Europe ainsi qu'en Amérique. Ce fut une entreprise collective, Raynal ayant largement puisé dans les mémoires fournis par des administrateurs coloniaux, mais aussi dans les contributions de ses amis philosophes et écrivains, comme le baron d'Holbach, Jean de Pechméja, Alexandre Deleyre. Le plus célèbre des contributeurs n'était autre que Diderot. Il joua d'abord le rôle d'éditeur bénévole et anonyme puis intervint librement et massivement, en particulier dans la dernière édition, la plus prolixe, qui s'étend sur une dizaine de volumes[41]. On ne s'étonnera pas, après cela, que l'hétérogénéité du résultat final puisse déconcerter. Des récits historiques et des mémoires bourrés de chiffres sont suivis de tirades enflammées. Certains passages contredisent ouvertement ceux qui les précèdent ou qui les suivent, corrigent l'édition précédente, apportent de nouveaux arguments, mettent en scène les doutes et les hésitations de l'auteur. Faut-il louer la civilisation chinoise ? Diderot ajoute au chapitre enthousiaste qui figurait dans les deux premières éditions un chapitre beaucoup plus critique, qui ne remplace pas le précédent, mais lui apporte la contradiction. Faut-il abolir l'esclavage ? De longs développements, étoffés à chaque nouvelle édition, alternent les arguments

favorables et hostiles, les remarques réformistes modérées et les appels éloquents à une abolition immédiate, voire l'annonce d'une imminente révolte des esclaves.

De nos jours comme à l'époque de sa première édition, le succès du livre doit moins à l'énorme effort de synthèse historique et économique qu'aux passages ironiques ou virulents qui s'en prennent aux abus de la colonisation européenne. On lit ainsi, à la fin du premier volume, consacré aux entreprises coloniales des Portugais en Asie, une attaque en règle contre les « brigands intrépides » qui ont imposé leur « tyrannie » à des habitants « innocents et malheureux ». L'auteur s'inquiète de n'avoir pas manifesté, dans les pages précédentes, toute l'indignation que lui inspirait leur attitude, puis élargit sa critique à l'ensemble des conquêtes coloniales et s'exclame :

> Barbares Européens ! L'éclat de vos entreprises ne m'en a point imposé. Leur succès ne m'en a point dérobé l'injustice. Je me suis souvent embarqué par la pensée sur les vaisseaux qui vous portaient dans ces contrées lointaines : mais, descendu à terre avec vous, et devenu témoin de vos forfaits, je me suis séparé de vous ; je me suis précipité parmi vos ennemis, j'ai pris les armes contre vous, j'ai baigné mes mains dans votre sang. J'en fais ici la protestation solennelle ; et si je cesse un moment de vous voir comme des nuées de vautours affamés et cruels, avec aussi peu de morale et de conscience que ces oiseaux de proie, puisse mon ouvrage, puisse ma mémoire, s'il m'est permis d'espérer d'en laisser une après moi, tomber dans le dernier mépris, être un objet d'exécration[42] !

Ces virulentes imprécations ne se contentent pas de dévoiler l'injustice de la spoliation derrière l'éclat apparent des découvertes. L'auteur se désolidarise des colons et s'imagine prendre les armes contre eux. La

supériorité des Européens est réduite à rien, le couple sauvage/civilisé est renversé par la révélation de la « barbarie » européenne. Le stigmate de l'animalisation n'est plus réservé aux indigènes, il est retourné contre les Européens eux-mêmes, comparés à des oiseaux de proie. Ailleurs, c'est la même indignation face à l'arrivée des Hollandais au Cap. Après avoir trouvé des mérites à la vie sauvage des Hottentots, libres et innocents, l'auteur dénonce la corruption et la cupidité des Européens. Puis il s'adresse aux indigènes pour les exhorter à s'enfuir ou, mieux, à se défendre :

> Fuyez, malheureux Hottentots, fuyez ! Enfoncez-vous dans vos forêts. Les bêtes féroces qui les habitent sont moins redoutables que les monstres sous l'empire desquels vous allez tomber. Le tigre vous déchirera peut-être, mais il ne vous ôtera que la vie. L'autre vous ravira l'innocence et la liberté. Ou si vous vous en sentez le courage, prenez vos haches, tendez vos arcs, faites pleuvoir sur ces étrangers vos flèches empoisonnées. Puisse-t-il n'en rester aucun pour porter à leurs citoyens la nouvelle de leur désastre[43].

L'effet était d'autant plus dramatique pour le public de l'époque que les Hottentots incarnaient la figure même de la sauvagerie, à la frontière entre humanité et animalité. Diderot n'était pas le premier à jouer de l'ambivalence de cette figure liminaire d'humanité primitive pour renverser la monstruosité en innocence[44]. Mais la puissance de son exclamation vise avant tout à horrifier le lecteur en lui montrant, par opposition, la dégénérescence morale des colons civilisés. Pire que des bêtes sauvages, les Européens sont désormais des monstres, ils ont encore régressé dans l'échelle des créatures. Convaincus d'avoir échappé à l'état de nature grâce aux progrès de la civilisation, ils se sont en réalité exclus de l'ordre naturel

par leur cruauté insensée. Il ne reste à souhaiter que leur complète disparition.

On ne saurait imaginer de plus virulentes répudiations du colonialisme européen. Comment accuser les Lumières d'eurocentrisme béat, si un de leurs principaux représentants, dans ce qui fut un des plus grands succès éditoriaux de son temps, appelle les peuples colonisés à prendre les armes et à exterminer les envahisseurs ? Deux siècles plus tard, Yves Benot, militant communiste et anticolonialiste lié aux grandes figures du mouvement panafricain, s'émerveillait de l'actualité de ces fragments dont la violence, même fantasmée, semblait faire écho à celle, bien réelle, qui animait alors les mouvements de libération[45].

Ne nous empressons pas, pourtant, de faire de l'*Histoire philosophique des deux Indes* un manifeste anticolonialiste. Ces diatribes, ajoutées à l'édition de 1780, sont en décalage avec le reste de l'œuvre. Celle-ci est plutôt marquée par le souci de rassembler et d'ordonner l'ensemble des connaissances sur l'histoire et la situation des colonies européennes, dans une optique réformiste et libérale[46]. On y trouve de nombreux passages favorables au rôle joué par les Européens. L'idée générale qui s'en dégage est la défense d'un modèle fondé sur la liberté du commerce, contre l'exploitation politique et religieuse pratiquée par les colons espagnols et portugais, mais aussi anglais et hollandais. Ce sont ces derniers que les Hottentots sont invités à fuir et à massacrer. La critique virulente de leurs agissements n'est pas seulement une autocritique européenne : elle vise aussi à ménager la possibilité d'une alternative. Contre l'impérialisme féroce des uns, la colonisation bienveillante des autres.

Ce parti pris ne doit pas surprendre car la rivalité coloniale franco-britannique se dresse à l'arrière-plan. Sans être précisément un travail de commande, l'*Histoire philosophique des deux Indes* visait à répondre aux attentes du gouvernement français, après les échecs cuisants subis pendant la guerre de Sept Ans, en particulier en Inde et en Amérique du Nord.

Protégé et encouragé par le puissant ministre Choiseul, Raynal a mûri son projet dans les mois suivant le traité de Paris (1763) qui mettait fin aux affrontements militaires. Or ceux-ci s'étaient accompagnés d'une intense activité de propagande opposant les Anglais « barbares » aux Français « civilisés »[47]. L'Europe n'était pas pensée, sous l'angle de la civilisation, comme un bloc homogène. Si bien que la critique des agissements européens associe très souvent, de façon implicite, deux registres : celui de la mauvaise conscience coloniale et celui de la concurrence intra-européenne.

Ce caractère disparate de l'œuvre, étonnant patchwork de récits historiques, de projets réformateurs modérés et de déclamations virulentes, explique les désaccords persistants parmi les spécialistes de Raynal. Certains, comme Yves Benot naguère et Sankar Muthu plus récemment, veulent y voir une œuvre profondément anticolonialiste, tandis que d'autres, dans la lignée de Michèle Duchet, insistent sur la modération de Raynal et sur ses liens avec l'administration coloniale[48]. Kenta Ohji a montré que l'*Histoire philosophique des deux Indes* reste organisée autour de l'idée d'une supériorité historique de l'Europe, grâce aux progrès de sa civilisation et aux apports de son commerce[49]. Le commerce, voici en effet le mot-clé de l'œuvre, le moteur de l'histoire, l'outil qui doit assurer la prospérité et la paix entre les différentes nations du globe. Si l'*Histoire philosophique des deux Indes* fait parfois entendre des échos plus critiques, sans illusion sur les effets néfastes de l'avidité commerciale, notamment lorsqu'il s'agit du commerce des esclaves[50], le thème dominant reste bien la petite musique du doux commerce, voire les grandes orgues du commerce civilisateur :

> C'est là enfin que voyant à mes pieds ces belles contrées où fleurissent les sciences et les arts, et que les ténèbres de la barbarie avaient si longtemps occupées, je me suis demandé : qui

> est-ce qui a creusé ces canaux ? qui est-ce qui a desséché ces plaines ? qui est-ce qui a fondé ces villes ? qui est-ce qui a rassemblé, vêtu, civilisé ces peuples ? et qu'alors toutes les voix des hommes éclairés qui sont parmi elles m'ont répondu : c'est le commerce, c'est le commerce[51].

Mais Diderot lui-même, dira-t-on ? Ne fait-il pas entendre une voix authentiquement hostile à l'expansion européenne ? N'a-t-il pas transformé une œuvre réformiste en « manifeste anticolonialiste[52] » ? Indéniablement, son indignation face à l'esclavage et à la violence coloniale est sincère. Elle exprime avec éloquence une critique que l'on retrouve, au même moment, dans le mouvement abolitionniste. Cette rhétorique enflammée, toutefois, n'échappe pas à la déclamation. La virulence du propos est parfois trop théâtrale et Diderot prend soin de préciser, après avoir appelé les Hottentots au soulèvement, que ses appels à la révolte ne risquent pas d'avoir des conséquences effectives : « Et vous, cruels Européens, ne vous irritez pas de ma harangue. Ni le Hottentot, ni l'habitant des contrées qui vous restent à dévaster ne l'entendront. Si mon discours vous offense, c'est que vous voyez dans la haine que je leur ai vouée celle que j'ai pour vous[53]. » La « harangue » s'adresse aux Européens, aux contemporains de Diderot ; elle vise à leur faire honte des agissements de leurs ancêtres. Mais que leur propose-t-il réellement ? Non pas de renoncer à s'installer dans les contrées lointaines, mais de le faire sans violence, sans spoliations et pillages, grâce aux intérêts puissants du commerce, en donnant l'exemple de la bienveillance et de la modération. C'est ainsi : en lisant Diderot, on ne sait jamais si l'on doit s'enthousiasmer de ses audaces, s'agacer des poses moralisatrices qu'il affectionne, ou l'admirer de creuser sans relâche les failles de son propre discours.

Un long chapitre qu'il a entièrement rédigé, à la fin du livre IV de l'*Histoire philosophique des deux Indes*, déploie le programme de

colonisation modérée et éclairée que les Français sont invités à suivre en Inde pour rétablir « leur considération et leur puissance » après les désastres de la guerre de Sept Ans. Prenant la tête d'une révolte contre les Britanniques, les Français pourraient devenir « les libérateurs de l'Indostan » et « l'idole des princes et des peuples de l'Asie », à condition de régner avec justice et de réfréner leurs ambitions économiques. Leur commerce sera « étendu et florissant » tant qu'ils se refuseront à exercer une contrainte directe. « Un peuple sage ne se permettra aucun attentat ni sur la propriété, ni sur la liberté. Il respectera le lien conjugal ; il se conformera aux usages ; il attendra du temps le changement dans les mœurs. S'il ne fléchit pas le genou devant les dieux du pays, il se gardera bien d'en briser les autels. Il faut qu'ils tombent de vétusté[54]. »

Ne minimisons pas l'humanisme éclairé de Diderot. Il est un peu facile, avec deux siècles de recul, de le juger trop candide ou trop modéré. Il reste que cet espoir un peu naïf d'une domination fondée sur l'exemplarité politique et la modération commerciale est révélateur. Il suppose que le mode de vie des Européens, du moins lorsqu'il se hisse à la hauteur des principes des Lumières – modération, justice et tolérance –, suffira à susciter l'attachement et l'admiration des autres peuples. « Si vous êtes justes, si vous êtes humains, on restera parmi vous ; on fera plus, on quittera des contrées éloignées pour vous aller trouver. » Inutile de lutter contre les superstitions et les religions, celles-ci disparaîtront spontanément devant l'évidence de la supériorité morale de la tolérance européenne. L'enjeu n'est pas seulement moral, c'est une question d'efficacité. « Il n'y a que l'amour des habitants d'une contrée qui puisse rendre solides vos établissements. Faites que ces habitants vous défendent, s'il arrive qu'on vous attaque. » Régner par la terreur et la cupidité est une politique à courte vue. Les indigènes finiront toujours par se révolter et par chasser les colons. « À quoi le massacre de tant de Portugais, de tant de Hollandais, de tant d'Anglais,

de tant de Français, nous aura-t-il servi, s'il ne nous apprend pas à ménager les indigènes ? »

Diderot plaide pour une domination paisible, une « colonisation douce[55] », qui s'imposerait d'elle-même, grâce à l'exemple de la modération politique et des vertus du commerce. Il rêve d'une Europe libérale et libératrice, qui deviendrait « l'idole » des autres peuples du monde, leur apportant justice et prospérité, jusqu'au moment, éloigné mais inévitable, où ceux-ci deviendront leurs égaux et leurs amis, leurs frères[56]. Ce cosmopolitisme humanitaire et eurocentré, on le retrouvera quelques années plus tard, sous la Révolution, notamment chez Volney[57].

Cette supériorité de l'Europe, si évidente qu'elle doit s'imposer d'elle-même aux autres peuples, sans violence ni coercition, suscitant amour et reconnaissance, n'est pas le dernier mot de Diderot. Celui-ci, à d'autres moments, laisse le doute l'envahir et l'inquiétude resurgir. Il fait alors écho aux critiques adressées par Rousseau à la civilisation. Les « lumières » ne justifient rien, si on se place, pour une fois, du point de vue des indigènes.

> Vous êtes fiers de vos lumières ; mais à quoi vous servent-elles ? De quelle utilité seraient-elles à l'Hottentot ? Est-il donc si important de savoir parler de la vertu sans la pratiquer ? Quelle obligation vous aura le sauvage, lorsque vous lui aurez porté des arts sans lesquels il est satisfait, des industries qui ne feraient que multiplier ses besoins et ses travaux, des lois dont il ne peut se promettre plus de sécurité que vous n'en avez[58].

Ces multiples voix qui traversent l'*Histoire philosophique des deux Indes*, à force d'ajouts et de corrections, de contradictions et de repentirs, font coexister des points de vue différents. Les Lumières, même réduites ici à un petit réseau de philosophes parisiens amis de longue date, sont loin de présenter une doctrine unie. Ce qui domine, c'est la conscience aiguë de

vivre des temps nouveaux, caractérisés par l'expansion outre-mer, la croissance du commerce, les horreurs de l'esclavage, l'interdépendance accrue des différentes parties du globe. Une rupture historique majeure a eu lieu à la fin du XV^e^ siècle, qui fait désormais sentir tous ses effets. « Il n'y a point eu d'événement aussi intéressant pour l'espèce humaine en général, et pour les peuples de l'Europe en particulier, que la découverte du Nouveau-monde & le passage aux Indes par le cap de Bonne Espérance. Alors a commencé une révolution dans le commerce, dans la puissance des nations, dans les mœurs, l'industrie et le gouvernement de tous les peuples[59]. »

Comment comprendre ce monde nouveau, que l'Europe domine par son commerce mais où elle s'est créé des besoins jusque-là inconnus ? Les équilibres économiques et politiques sont altérés et appellent des remèdes inédits[60]. Faut-il dénoncer sans relâche l'esclavage et le colonialisme ou le réformer avec prudence et modération ? La civilisation est-elle préférable à la vie sauvage ? Le commerce est-il la solution ou le problème ? À ces questions, le livre de Raynal apporte des réponses divergentes, voire contradictoires, parfois dans la même page. Les contemporains ne s'y sont pas trompés. Les abrégés qui circulaient à la fin du XVIII^e^ siècle se partagent en deux grandes catégories. Les uns présentaient aux commerçants et aux administrateurs des éléments chiffrés et une histoire comparée des empires : un vade-mecum du colonisateur éclairé, pour ainsi dire. Les autres, à l'inverse, proposaient un florilège de maximes en faveur de la justice et de la liberté, souvent transposables à la situation politique métropolitaine, qui faisaient de Raynal, aux yeux du public, une figure majeure du radicalisme politique[61]. Les révolutionnaires salueront en lui un précurseur et devront déchanter en 1791 lorsqu'il adressera à l'Assemblée une lettre cinglante dénonçant les excès de la Révolution.

Cette réception contrastée, qui se répercute dans les débats historiographiques contemporains, est incarnée de façon saisissante par deux lecteurs fameux qui, dit-on, puisèrent assidûment dans l'*Histoire*

philosophique des deux Indes : Toussaint Louverture, le chef des esclaves révoltés de Saint-Domingue, et Napoléon Bonaparte, qui rétablira l'esclavage dans les colonies et fera enfermer Toussaint au fort de Joux.

La lecture de Raynal par Toussaint mérite qu'on s'y arrête. Elle offre une image d'Épinal de la révolution haïtienne, cette insurrection d'esclaves et d'affranchis retournant contre la France les idéaux de la Révolution. L'épisode a été popularisé par l'historiographie nationale haïtienne au XIX^e^ siècle. Elle a fait de Toussaint Louverture une figure d'homme éclairé, un leader révolutionnaire conscient de lui-même, auteur d'un geste que les Européens pouvaient à la fois identifier et craindre. Postuler chez Toussaint une « conscience révolutionnaire », forgée dans la réception des écrits européens, au lieu d'associer la révolte des esclaves à une inspiration millénariste ou à un soulèvement de la misère, permettait d'intégrer la révolution haïtienne dans une histoire plus large, celle des grands mouvements émancipateurs issus des Lumières, au même titre que les révolutions françaises et américaines.

L'*Histoire philosophique des deux Indes* semblait, il est vrai, avoir anticipé l'événement. Un passage fameux, inspiré par Louis-Sébastien Mercier, prophétisait la révolte des esclaves et l'apparition d'un Spartacus noir.

> Déjà se sont établies deux colonies de nègres fugitifs, que les traités et la force mettent à l'abri de vos attentats. Ces éclairs annoncent la foudre ; et il ne manque aux nègres qu'un chef assez courageux pour les conduire à la vengeance et au carnage. Où est-il, ce grand homme, que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés ? Où est-il ? Il paraîtra, n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune[62].

Il est tentant d'imaginer que Toussaint ait trouvé dans ces lignes la révélation de son destin, libérateur de son peuple devenant, par là même, le héros des deux mondes. Or, de cette lecture précoce de Raynal par Toussaint, à l'époque où il était intendant d'une plantation avant la Révolution, nous n'avons aucun témoignage contemporain, et ses biographes sont, aujourd'hui, majoritairement sceptiques. En revanche, Raynal fut bien promu comme une référence importante une fois Toussaint parvenu au pouvoir dans les années 1790. L'*Histoire philosophique* offrait sans doute à la révolution haïtienne une origine plus légitime que la cérémonie vaudoue de Bois-Caïman le 14 août 1791, qui marque le soulèvement effectif des esclaves.

C'est ce même geste que C.L.R. James a repris et amplifié, lui donnant une résonance considérable, dans son grand livre sur la révolution haïtienne. Comme l'indique son titre même, *Black Jacobins*, l'interprétation de la révolution haïtienne par James noue deux aspects : elle est un modèle de révolte noire, anti-impérialiste, mais elle s'inscrit dans la continuité de la Révolution française, ce qui implique de voir en Toussaint un homme des Lumières, « un élève astucieux de la politique française », capable grâce à ses lectures et à une conscience précoce de son rôle de guider les masses noires révoltées[63]. Il était donc nécessaire de faire de lui un lecteur assidu de Raynal, ayant puisé dans l'*Histoire philosophique des deux Indes* l'impulsion et les raisons de sa révolte : James affirme ainsi que Toussaint « avait lu et relu le long ouvrage de l'abbé Raynal sur les Indes orientales[64] ».

James, né à Trinité-et-Tobago en 1901, grande figure du marxisme anticolonial, lié au mouvement panafricain, ne voyait aucune contradiction dans cette dépendance de Toussaint à l'égard de la pensée européenne. Bien au contraire, nourri lui-même par la culture occidentale, de la littérature anglaise au marxisme, il cherchait résolument à mettre ses valeurs universalistes au service des révolutions africaines et de la décolonisation.

En tant qu'écrivain caribéen, il se considérait membre d'« un peuple dont la culture littéraire et le passé esthétique sont ancrés dans la civilisation de l'Europe occidentale[65] ». En écrivant l'histoire de la révolution haïtienne, il visait explicitement à donner un modèle aux luttes de décolonisation, aux Antilles comme en Afrique noire, sans rompre avec l'universalisme qu'il attribuait à la culture européenne et avec son potentiel émancipateur, porté par les Lumières, la Révolution française et le marxisme. La grandeur de Toussaint était d'avoir révélé le potentiel universel des déclarations humanistes des philosophes européens, afin de libérer « une masse retardataire et ignorante », en reprenant les mots d'ordre de liberté et d'égalité qui étaient ceux de la Révolution française. « Toussaint put trouver à l'heure du danger, tout en manquant d'instruction, le langage et l'accent d'un Diderot, d'un Rousseau, d'un Raynal, d'un Mirabeau, d'un Robespierre et d'un Danton. » Il ne s'est pas contenté de se saisir de textes puissants pour allumer le feu de la révolte, il en a révélé l'authentique message universel, en le dégageant de la rhétorique. « Et en un sens il les surpassait tous. Car même ces maîtres de la parole et du style étaient toujours obligés d'attendre, d'hésiter, de louvoyer. Toussaint pouvait défendre la liberté des Noirs sans réserve […]. Toussaint n'était pas tombé dans le style ampoulé ni la pure rhétorique, mais n'avait fait que proclamer la pure et simple vérité[66]. » L'universalité des droits de l'homme et de l'égalité, énoncée avec prudence par la philosophie des Lumières, se révèle dans toute sa vérité au contact des luttes anti-impérialistes.

C'est cette évidence du potentiel universaliste et émancipateur inhérent à l'héritage des Lumières qui ne va plus de soi pour la génération suivante d'intellectuels issus des pays du Sud, ceux que l'on peut appeler postcoloniaux, justement. Edward Said, dans une belle relecture de James, a pointé les difficultés auxquelles celui-ci avait été confronté dès lors qu'il s'agissait de concilier un anti-impérialisme militant et l'héritage universaliste qui interdisait tout repli particulariste. Les solutions trouvées

par James pour résoudre ces difficultés n'étaient pas théoriques ou orthodoxes, elles consistaient plutôt à introduire des lignes de fracture narrative, des échos, des contrepoints. Ainsi, vingt-cinq ans après l'édition originale, dans un contexte politique et intellectuel bien différent, James ajoutait une postface à son ouvrage dans laquelle il établissait une continuité entre Toussaint et Castro, inscrivant l'histoire des jacobins noirs dans une histoire de l'anti-impérialisme aux Antilles, mais il interrompait ensuite le récit par un commentaire du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, avant de trouver dans un poème de T.S. Eliot l'énergie poétique qui lui permettrait de surmonter les tensions inhérentes à son récit. Pour Said, il n'offrait pas une doctrine cohérente, encore moins une « histoire mémorable », mais inventait un ressort narratif qui permettait de « nous faire passer de l'histoire de la domination à la réalité de l'affranchissement », d'inscrire les jacobins noirs dans une histoire universelle de l'émancipation [67].

Ces ambivalences de James, qui n'en étaient sans doute pas à ses propres yeux mais que révèle la lecture incisive de Said, sont au cœur du rapport que de nombreux auteurs postcoloniaux entretiennent avec l'héritage des Lumières. Celui-ci leur apparaît comme un patrimoine commun, dont ils sont nourris et dont ils perçoivent bien le potentiel émancipateur, dès lors que son universalisme est entendu de façon conséquente, mais aussi comme une des racines de l'idéologie européenne, un des fondements de l'impérialisme occidental. Comment, dès lors, critiquer cet héritage tout en s'en réclamant ? Comment éviter que la critique des faux-semblants de l'universalisme occidental n'aboutisse à des positions relativistes, racialistes, traditionalistes ? Que serait un universalisme postcolonial fondamentalement pluraliste et dialogique ?

Cette question, en réalité, n'est pas propre aux auteurs issus du Sud. Elle nous invite à sortir du face-à-face mortifère et stérile qui oppose l'Europe – ou l'Occident – au reste du monde, et qui rejoue inlassablement,

en se contentant d'inverser les polarités, un affrontement manichéen. Pour les auteurs européens, de la même façon, le rapport aux Lumières est devenu un rapport ambigu, contradictoire, ambivalent. Il s'agit, pour reprendre une formule de Michel Foucault, d'échapper au « chantage aux Lumières », c'est-à-dire à l'alternative trop simpliste entre acceptation et rejet[68]. Comment critiquer les limites des Lumières, pointer leurs contradictions, dénoncer leurs aveuglements, tout en les reconnaissant comme l'héritage à partir duquel cette critique peut être menée ? Cette question, au fond, n'est-elle pas celle qui irrigue une grande partie de la pensée contemporaine ? Dans un livre récent, Sunil Agnani est revenu à son tour sur l'épisode controversé de la lecture de Raynal par Toussaint, mais pour en élargir les enjeux[69]. Il s'appuie pour cela sur un court texte d'Adorno, ironiquement intitulé « Les sauvages ne sont pas meilleurs que nous », dans lequel le philosophe allemand s'interrogeait sur l'enthousiasme que suscite parfois l'héritage culturel occidental auprès des étudiants asiatiques ou africains. Loin d'être irrémédiablement hostile à la tradition de l'Occident, ils en seraient au contraire de plus ardents défenseurs que bien des intellectuels européens. « Il faut avoir cette tradition en soi-même pour bien la haïr », concluait Adorno[70].

Or si les Lumières peuvent jouer ce rôle d'une tradition que l'on critique d'autant mieux qu'on l'a profondément assimilée, ou à l'inverse dont on peut se réclamer d'autant plus efficacement que l'on en poursuit la critique, c'est qu'elles ne se laissent pas réduire à une doctrine, à un ensemble cohérent de préceptes et de valeurs : elles fournissent un ensemble de textes ambigus, dialogiques, contradictoires, elles dressent la scène d'un débat toujours renouvelé, d'un champ de bataille intellectuel infiniment complexe. L'*Histoire philosophique des deux Indes* en offre un cas exemplaire : si sa réception a été aussi contrastée, c'est à cause des contradictions internes qui travaillent ce texte polyphonique et qui le rendent susceptible d'appropriations multiples, parfois incompatibles. Mais

c’est aussi en raison des attentes et des représentations que des générations différentes de lecteurs ont projetées sur le texte, dans des contextes différents. Cette polysémie a parfois rendu l’œuvre suspecte, comme s’il lui manquait la dignité d’une doctrine cohérente ; c’est au contraire ce qui fait son intérêt à nos yeux. Elle rappelle que les Lumières sont un espace de débat intellectuel et politique. C’est là, sans aucun doute, une des grandes leçons du point de vue postcolonial, qui dépasse largement la question des rapports que l’Europe entretient avec la diversité du monde. Si cette question nous semble aujourd’hui si importante, c’est tout simplement qu’elle constitue l’horizon de notre propre actualité historique. C’est pourquoi une fois de plus nous nous tournons vers les auteurs des Lumières pour y chercher des éléments de réponse, la réassurance de nos convictions modernes ou, au contraire, la confirmation de nos doutes.

Raynal et ses collaborateurs s’interrogeaient sur les effets nouveaux de la globalisation, sur les contours de la domination européenne et sur l’avenir d’un monde où le commerce jouait un rôle inédit. Deux siècles plus tard, nous redécouvrons leurs débats, au moment où cette globalisation prend un tour nouveau, dans un emballement inouï : l’Europe, loin d’en être le principal bénéficiaire, semble au contraire dépossédée, renvoyée à son étroitesse géographique.

L’anthropologie des Lumières

Des analyses qui précèdent, on peut tirer une leçon provisoire, modeste mais essentielle : les liens qu’entretiennent les Lumières, comme mouvement intellectuel, avec la domination européenne, que celle-ci soit commerciale, militaire, scientifique, ne se laissent pas réduire à un slogan. Les Lumières ne sont pas l’idéologie de l’impérialisme européen ; elles ne sont pas davantage entachées par un silence complice et unanime avec

l'esclavage. Elles ne sont pas non plus rédimées par quelques belles envolées humanitaires et par leur souci avéré de l'unité du genre humain. L'universalisme lui-même peut être un piège, non seulement en raison de la position particulière d'énonciation dont il procède, mais aussi parce que l'universalisme moderne, en tant qu'humanisme, implique une définition de l'humain, et donc une exclusion de ce qui n'en relève pas. D'où l'importance des débats, au XVIII^e^ siècle, sur la diversité humaine, sur les différences (naturelles, culturelles et de genre) qui définissent l'homme comme sujet de l'universel. Le développement d'un discours de type scientifique sur les différences raciales ouvre une brèche dans l'unité théorique du genre humain que philosophes et naturalistes proclament par ailleurs. La plupart cherchent à échapper à la contradiction en insistant sur le rôle de l'histoire dans l'émergence des différences. La diversité humaine est rarement expliquée par des taxinomies naturalistes fixes, comme celles qui triompheront au XIX^e^ siècle, mais plutôt rapportée à une pluralité de facteurs, notamment climatiques et historiques[71]. L'anthropologie des Lumières est ainsi fondée sur une conception nouvelle du temps, qui associe distance géographique et distance temporelle. C'est le rôle de la notion de civilisation que de déployer la diversité humaine au sein d'une pensée historique de l'évolution des sociétés. L'Europe n'est alors nullement conçue comme un ensemble cohérent, mais plutôt comme une mosaïque de peuples policés, barbares et sauvages[72]. Ces débats, si vifs tout au long du XVIII^e^ siècle, résonnent fortement aujourd'hui, au moment où la crise de l'universalisme moderne nous oblige à repenser le statut du cosmopolitisme de façon à éviter l'essentialisation des différences[73].

Cette ambivalence de l'universalisme des Lumières, nous n'en avons pas seulement hérité en tant que sujets politiques ou moraux, traversés par les incertitudes du monde moderne, mais aussi en tant que sujets réflexifs qui ont fait des sciences sociales un des fondements de leur compréhension du monde. Même si l'anthropologie comme discipline savante n'existe pas

véritablement avant la fin du XIX^e^ siècle, l'exigence d'un savoir à validité universelle sur la diversité des sociétés et des cultures humaines s'enracine dans l'indéniable intérêt que les savants européens des Lumières ont porté aux usages, aux mœurs et aux coutumes des autres peuples. Cet intérêt s'inscrit dans la continuité de la curiosité ethnographique suscitée, depuis la Renaissance, par la découverte de nouvelles populations outre-mer et par les récits des voyageurs et des missionnaires, de Jean de Léry au père Lafitau[74], mais l'étude de la diversité ethnique et culturelle devient plus systématique et s'articule à un questionnaire savant. Une célèbre note de Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, annonce le projet théorique d'une science de l'homme à la fois empirique et conceptuelle, qui étudierait l'ensemble du globe pour « apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences ». Une telle science, désintéressée, fournirait des « connaissances universelles » sur la diversité des sociétés et viendrait prendre la place des récits peu fiables rapportés par des voyageurs ou des missionnaires incapables de s'affranchir de leurs propres préjugés : « Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde, et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens[75]. »

À la fin du siècle, les Idéologues ont repris et développé ce programme, sur un plan à la fois méthodologique et épistémologique, comme en témoignent les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, de Joseph-Marie de Gérando. La Société des observateurs de l'homme, fondée en 1799 par des héritiers revendiqués des Lumières, est considérée, malgré sa rapide disparition, comme une des « origines de l'anthropologie française[76] ». Les grands voyages d'exploration du Pacifique dans les années 1760-1770, notamment ceux de James Cook, ne témoignent-ils pas d'une réelle ambition ethnographique, évidente par exemple dans les descriptions précises de

Georg Forster[77] ? Les explorations continentales ne sont pas en reste, et les savants allemands de Göttingen, attentifs notamment à la diversité linguistique et ethnique, font grand cas des découvertes russes en Sibérie[78].

Les contemporains avaient le sentiment exaltant d'assister à un accroissement inédit des connaissances sur la diversité culturelle de l'humanité, même si celle-ci leur semblait organisée selon une gradation menant de l'état sauvage à la civilisation : « Maintenant, la grande carte de l'humanité *[Great Map of Mankind]* est déroulée d'un coup : et il n'y a aucun état ou degré de barbarie, aucun mode de raffinement que nous n'ayons au même moment sous les yeux. La civilité très différente de l'Europe et de la Chine ; la barbarie de la Tartarie et de l'Arabie ; l'état sauvage de l'Amérique du Nord et de la Nouvelle Zélande », écrivait Edmund Burke au grand historien écossais William Robertson[79]. On remarquera que la Chine partage avec l'Europe le privilège de la civilité, mais aussi que le grand acquis du savoir ethnographique des Lumières est de pouvoir embrasser du regard toute la diversité humaine et de rapprocher des sociétés aussi éloignées que celles des Amérindiens et des Maoris.

Dès lors, c'est le projet comparatiste lui-même qui est esquissé. Alors qu'il nous paraît si fortement associé à l'anthropologie moderne, il puise ses racines dans les projets intellectuels et éditoriaux des Lumières, par exemple dans la grande entreprise des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, publiées à Amsterdam de 1723 à 1737 par deux protestants français exilés : l'éditeur Jean-Frédéric Bernard et le graveur Bernard Picart. Ces sept gros volumes, qui furent réédités tout au long du siècle, familiarisaient les lecteurs avec les cérémonies religieuses des juifs, des musulmans, des hindous ou des bouddhistes, révélant les croyances communes derrière l'inépuisable disparité des coutumes. Certes, le dispositif était davantage compilatoire que véritablement comparatiste. Il obéissait moins à une visée savante qu'à un objectif éditorial et militant : répondre à la curiosité du public tout en plaidant pour une tolérance

généralisée. Toutefois, en transformant la théologie en ethnographie comparée des pratiques religieuses, les auteurs dépouillaient le christianisme de tout privilège, et invitaient à considérer les grandes religions révélées comme des pratiques géographiquement et culturellement situées. Loin d'accabler les superstitions des autres au nom des progrès éclairés de l'Europe, ils retournaient contre l'Europe elle-même la critique des abus, du fanatisme et de la superstition, rendus d'autant plus sensibles par la confrontation avec la multiplicité des manifestations religieuses [80].

Les anthropologues qui se plaisent à chercher des ancêtres au XVIII^e^ siècle ont donc l'embarras du choix. Cependant cette flatteuse généalogie s'est retournée en stigmate depuis que d'autres se sont mis à dénoncer, sans relâche, les compromissions de l'anthropologie avec la domination coloniale européenne. Ce sont moins les usages directement politiques (l'anthropologie fut parfois mise au service des administrations coloniales) qui furent visés que les liens épistémologiques qui inscrivent, au cœur du savoir anthropologique, la marque du pouvoir occidental [81]. Les anthropologues n'ont-ils pas cherché, bien souvent, à classer les sociétés sur une échelle de la civilisation où l'Europe occuperait nécessairement la place dominante ? L'évolutionnisme du XIX^e^ siècle n'est-il pas l'héritier direct de la nouvelle conception du temps historique issu des Lumières ? L'universalisme de la raison, malgré ses bonnes intentions, n'a-t-il pas abouti à imposer un modèle unique de développement historique et une destruction des cultures traditionnelles dont les anthropologues furent les témoins à la fois consternés et complices ? Les concepts-clés de l'anthropologie (religion, rituel, etc.) ne sont-ils pas directement tributaires d'une expérience historique et d'une histoire intellectuelle spécifique, qui est celle de l'Europe moderne ? D'ailleurs, au nom de quoi la science européenne s'était-elle arrogé le droit de transformer les autres cultures en objets de savoir ?

Une célèbre controverse donne la mesure de ce débat. D'une intensité inédite, elle a opposé Marshall Sahlins et Gananath Obeyesekere autour de l'interprétation de la mort du capitaine Cook à Hawaï, en 1779. Lors de son troisième voyage d'exploration dans le Pacifique (1776-1779), James Cook avait découvert l'archipel d'Hawaï, où son équipage fut très bien accueilli pendant plusieurs semaines. Son retour imprévu suscita de fortes tensions avec les habitants. Lors d'une altercation sur la plage entre marins et indigènes, Cook fut tué dans des circonstances mal élucidées[82]. Pour Sahlins, figure majeure de l'anthropologie contemporaine, la mort de Cook était la conséquence d'un profond malentendu culturel. Parce que son arrivée correspondait à un moment de festivités rituelles – le Makahiki – les habitants d'Hawaï avaient identifié Cook à un de leurs dieux, Lono, dieu de la Fertilité, ce qui explique l'excellent accueil reçu dans un premier temps. Mais son retour inopiné, en février 1779, se trouvait, en revanche, en contradiction flagrante avec le calendrier rituel qui impliquait la disparition de Lono au profit du dieu guerrier Ku. Il aurait suscité l'incompréhension et l'hostilité des Hawaïens, jusqu'à l'affrontement fatal. La mort de Cook était proprement une « apothéose », conforme à un motif anthropologique connu, celui du meurtre rituel du roi-dieu, une réplique dans le monde historique de l'affrontement mythique entre Lono et le dieu guerrier Ku[83].

L'analyse de Sahlins, appuyée sur une connaissance approfondie de l'anthropologie de la Polynésie, fit forte impression parce qu'elle s'efforçait de ménager une place à l'événement historique contingent (l'arrivée de Cook à Hawaï) au sein d'une anthropologie d'inspiration structuraliste. Néanmoins l'hypothèse selon laquelle les habitants d'Hawaï avaient pris Cook pour un de leurs dieux suscita la colère d'Obeyesekere. Celui-ci reprocha à Sahlins d'entretenir une vision condescendante des Hawaïens, de les imaginer enfermés dans une culture traditionnelle et mythique, incapables de distinguer un navigateur anglais d'un dieu local. Il renversa complètement l'interprétation : les habitants avaient tué Cook parce qu'il

menaçait les intérêts de leur chef, qu'il avait fait transporter sur son navire. Ils ne l'avaient pas pris pour un dieu, mais bien pour ce qu'il était, un chef étranger, devenu menaçant. Sa mort n'avait rien d'une apothéose divine ; elle était un acte de guerre, de résistance même. Si Sahlins avait pu imaginer le contraire, c'est qu'il s'était appuyé sur des sources européennes postérieures, notamment celles des missionnaires anglais du début du XIX^e^ siècle. Obeyesekere poussait l'audace plus loin encore : le mythe du dieu Cook, loin d'être un mythe indigène, était un mythe colonialiste, forgé par les Anglais, trop enclins à croire que les indigènes avaient pris le navigateur pour un dieu, au moment où eux-mêmes le transformaient en héros national. Sahlins était donc complice, à deux siècles de distance, du colonialisme européen, du mépris des indigènes et du culte européen de James Cook. Dans l'analyse d'Obeyesekere, la position respective des Polynésiens et des Européens au regard de la croyance était inversée. Le mythe polynésien du « dieu qui meurt » était remplacé par le mythe colonialiste de « l'Européen qui est un dieu pour les sauvages ». « Pour le dire franchement, je doute que les indigènes *[Natives]* aient créé leur dieu européen ; les Européens l'ont créé pour eux. Ce "dieu européen" est un mythe de la conquête, de l'impérialisme et de la civilisation – une triade qu'il est difficile de dissocier[84]. »

Obeyesekere n'hésita pas à mettre en scène sa propre situation d'ancien colonisé, né au Sri Lanka, de façon à politiser la controverse. Le conflit épistémologique entre deux anthropologues en poste aux États-Unis (respectivement à Chicago et à Princeton) devenait un conflit postcolonial, entre un Occidental, héritier du colonialisme, et un *Native*, ayant fait l'expérience personnelle de la violence coloniale, qui se sentait personnellement insulté par les analyses de Sahlins. Malgré toute la distance géographique, historique et culturelle qui le séparait des habitants d'Hawaï du XVIII^e^ siècle, Obeyesekere prétendait utiliser son expérience non occidentale *(« I, as a Native »)* pour défendre la capacité des Indigènes à

discerner un étranger d'un dieu. Contre le culturalisme de Sahlins, il proposait de reconnaître aux habitants d'Hawaï une « rationalité pratique », concept emprunté à Max Weber, qui leur permettait d'agir de façon rationnelle, et qui invitait à « parler des Polynésiens comme de gens comme nous ».

La réponse ne se fit pas attendre. Sahlins consacra tout un livre à défendre sa position et à dénoncer vertement les erreurs de son adversaire[85]. Sur le plan méthodologique et politique, il renversait à son tour l'accusation, reprochant à Obeyesekere d'avoir transformé les habitants d'Hawaï en « bons bourgeois européens du XIX^e siècle » en leur supposant une rationalité pratique universelle, notion héritée de la philosophie européenne. Malgré son empathie, ou en raison de celle-ci, il les aurait paradoxalement privés de leur propre culture et de leur propre histoire, les réduisant à n'être que les victimes passives de l'impérialisme européen. « Obeyesekere élimine systématiquement les Hawaïens de leur propre histoire[86]. »

Bien que le thème n'ait pas explicitement émergé dans la controverse, l'héritage des Lumières est la toile de fond sur laquelle elle se déroulait. Dans le portrait très négatif que Obeyesekere dresse de Cook, qu'il compare au fameux et terrifiant personnage de Kurz dans le récit de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, on reconnaît un motif de la critique postcoloniale. Tout un pan de l'anthropologie contemporaine serait ainsi l'héritière à la fois de l'arrogance européenne des Lumières et du cynisme colonial, l'une et l'autre n'étant, au fond, que les deux faces d'une même pièce. Cook-Kurz-Sahlins : la trilogie pose une solidarité entre la curiosité scientifique des Lumières, la violence coloniale la plus abjecte et l'anthropologie contemporaine. Obeyesekere ne va pas jusqu'à récuser le principe d'un savoir anthropologique, mais il prétend le fonder sur une conception universaliste de la rationalité pratique, dont on peut considérer qu'elle plonge ses racines dans la philosophie des Lumières. Sa critique politique

du colonialisme européen se réclame donc de son expérience personnelle au Sri Lanka, mais aussi de son attachement à l'anthropologie comme discipline savante fondée sur l'héritage européen des sciences sociales et sur une conception universelle de la rationalité humaine. C'est le geste postcolonial par excellence, nouant les ressources intellectuelles de la tradition occidentale et les ressorts politiques de l'énonciation indigène.

Sahlins, en retour, cherche à dissocier l'anthropologie qu'il pratique, fondée sur la diversité irréductible des cultures et leur égale dignité, de l'universalisme rationaliste des Lumières. C'est un point sur lequel il reviendra à plusieurs reprises dans les années suivantes. « L'anthropologie moderne lutte encore avec ce que les philosophes prenaient pour les Lumières, mais s'est révélé être une prise de conscience paroissiale de l'expansion européenne et de sa mission civilisatrice », écrit-il, semblant se rallier aux critiques postcoloniales[87]. De l'universalisme de la raison, la discipline aurait surtout hérité un « évolutionnisme unilinéaire », une théorie du progrès selon lequel le développement de l'Europe est un modèle valable pour tous, même s'il doit s'accompagner de la regrettable destruction des sociétés traditionnelles. La déploration parfois pathétique de la dislocation des cultures n'est que le revers d'un optimisme du progrès. Pour sauver l'ambition scientifique de l'anthropologie, conçue comme l'étude de cultures différentes et cohérentes, Sahlins en vient à tracer une généalogie qu'il fait remonter à Herder, représentant à ses yeux de la réaction de la pensée allemande contre les Lumières. « L'ironie de toute cette affaire est que le concept anthropologique de culture était, à son origine, anti-hégémonique. Pour la philosophie allemande qui, à la fin du XVIII^{e} siècle, prenait le contre-pied des Lumières, la culture était liée à une *autre philosophie de l'histoire.* Telle qu'elle fut élaborée par Herder, elle impliquait des relations entre impérialisme et anthropologie bien éloignées de ce qu'en a retenu la critique moderne[88]. » Loin d'être compromise avec le projet civilisateur hérité des Lumières et repris par le colonialisme du

XIX^e siècle, qui supposait la supériorité de l'Europe, l'anthropologie était l'héritière d'une autre tradition qui avait insisté sur la diversité et la singularité des différentes cultures (nationales, ethniques, etc.).

Peut-on vraiment dire que Herder incarne une réaction hostile aux Lumières ? La plupart des spécialistes actuels rejettent cette caractérisation, qui repose sur une vision restrictive et datée des Lumières identifiées au rationalisme voltairien[89]. D'ailleurs, dans son étude sur l'anti-impérialisme des Lumières, Muthu accorde une place importante à Herder[90], qui n'invalide pas l'argumentation de Sahlins, mais la déplace : l'anthropologie culturelle qu'il défend trouve son origine non pas dans une réaction hostile aux Lumières, mais dans un des courants des Lumières, celui qui valorise la diversité des cultures et rejette toute forme d'uniformité imposée.

Ce rapport ambivalent que l'anthropologie savante entretient avec les Lumières est en réalité bien antérieur à la polémique postcoloniale. Sahlins, à certains égards, rejoue un geste théorique que Claude Lévi-Strauss avait déjà effectué trente ans plus tôt. Au début des années 1960, son programme d'anthropologie comparée était partagé entre l'héritage intellectuel des sciences sociales, dont il se réclamait, et la remise en cause de l'humanisme européen, qu'il allait développer avec force dans *La Pensée sauvage.* Dans un article célèbre et plus complexe qu'il n'y paraît, Lévi-Strauss avait alors érigé Jean-Jacques Rousseau en fondateur des sciences de l'homme[91]. Non pas, comme on le croit parfois, en raison de l'admiration prétendue de Rousseau pour les « sauvages » – ni Rousseau ni Lévi-Strauss n'étaient des primitivistes – mais plutôt pour avoir exposé clairement le programme savant de l'observation ethnographique en prônant, contre la vaine curiosité des voyageurs, l'étude systématique des différences et des invariants. Surtout, l'auteur des *Rêveries du promeneur solitaire* avait entrepris la critique du sujet rationnel européen, grâce à un processus d'introspection qui lui avait permis – c'est du moins la lecture qu'en faisait Lévi-Strauss – d'explorer l'étrangeté d'une parole étrangère en soi-même. Or, cette

expérience intime « d'objectivation radicale », grâce à laquelle il se déprend des fausses certitudes du *cogito* cartésien, est la condition qui lui permet d'accéder à une véritable position d'observateur empathique, capable de s'identifier aux autres, de se reconnaître dans l'image que lui renvoie une humanité diverse. Les deux gestes sont solidaires : le « refus obstiné d'identification à soi », qui implique que le sujet occidental soit déstabilisé, désarçonné de sa position de surplomb et d'autorité, et l'acceptation des cultures étrangères comme des formes également dignes d'organisation humaine. Sans rentrer ici dans les commentaires qu'appellerait cette interprétation[92], il est frappant que Lévi-Strauss, lui aussi, confronté à la nécessité de défendre l'ambition scientifique de l'anthropologie tout en rejetant l'affirmation d'une supériorité, morale ou intellectuelle, du sujet occidental, soit allé chercher un point d'ancrage chez Rousseau, une figure à la fois majeure des Lumières et pourtant non représentative, tant Rousseau fut un critique acerbe des prestiges de la civilisation, au même titre que Herder. L'un et l'autre sont porteurs d'une autocritique des Lumières, ils ont travaillé de l'intérieur la bonne conscience des savants éclairés européens et tenté de déstabiliser les certitudes de leurs contemporains[93]. Ils offrent ainsi aux anthropologues un point d'appui, celui d'un savoir européen qui cherche moins à se réassurer qu'à accueillir le constat d'une différence. L'un et l'autre donnent l'exemple d'un geste théorique, à la fois ancré dans la culture occidentale et refusant toute position de surplomb, susceptible donc de nourrir « l'universalisme latéral » dont parlait Merleau-Ponty dans le texte que j'ai cité en ouverture et qui portait, justement, sur Lévi-Strauss[94]. Ce geste, animé d'un désir profond de connaissance, enrichit et fragilise la visée universaliste du savoir issu des Lumières. Tout un courant de l'anthropologie y a cherché une inspiration pour dépasser l'opposition stérile entre l'universalisme de la science occidentale et le relativisme des particularismes culturels.

Plus tôt que les autres disciplines des sciences sociales, l'anthropologie a été confrontée à une remise en cause de son statut savant et de ses liens avec le colonialisme européen. Les deux exemples rapidement évoqués ici ne visent pas à retracer l'histoire de ce débat, mais à mettre en évidence cette scène inaugurale que demeure, pour la science européenne, sa confrontation avec la diversité des sociétés humaines au temps des Lumières. L'universalisme moderne, fondé sur l'égalité des êtres humains en tant qu'êtres rationnels, y trouve son point d'ancrage théorique, mais aussi ses limites, puisqu'il donne précisément comme projet aux sciences de l'homme de décrire les frontières, internes et externes, de l'humain, c'est-à-dire de penser le statut des différences – naturelles et culturelles. Or, cette scène inaugurale est une scène conflictuelle et non un programme doctrinal cohérent. Si bien que les anthropologues, même lorsqu'ils s'opposent à un rationalisme occidental qui leur paraît excessivement eurocentré, voire exagérément humaniste, ne peuvent faire l'économie d'un détour par les débats fondateurs du XVIII^e^ siècle, dont ils ont hérité plus qu'ils ne sont prêts à l'admettre.

À leur tour, les historiens portent, depuis vingt ans, une attention accrue aux relations des Lumières avec les mondes non européens. Cet intérêt n'est pas un simple phénomène de mode. Il tient aux transformations de l'espace intellectuel, marqué par l'émergence de chercheurs issus de pays anciennement colonisés ; il reflète surtout les transformations qui affectent notre présent[95]. Que signifie l'héritage des Lumières dès lors que l'Europe n'exerce plus de monopole culturel, que la mondialisation des échanges rend le monde plus interdépendant que jamais, que les phénomènes d'hybridation culturelle, toujours plus intenses, suscitent en retour des mouvements qui cherchent à essentialiser les différences pour recréer des communautés d'appartenance homogènes ? Le temps est révolu où cet héritage pouvait être revendiqué et défendu dans une sorte de bonne

conscience que rien ne venait troubler. D'ailleurs, revendiqué par qui, défendu contre quoi ?

Rien n'est plus faux que de voir dans les Lumières un ensemble monolithique, que ce soit pour vanter son anticolonialisme et ses vertus émancipatrices, ou au contraire pour dénoncer un enfermement ethnocentrique de la pensée, incapable de voir au-delà du narcissisme européen. En réalité, les Lumières, sur ce point comme sur bien d'autres, furent une intense période de doutes, de débats, de remises en cause. D'où le grand nombre de textes polysémiques, fragmentaires, ironiques, susceptibles d'interprétations plurielles. Rien de moins dogmatique que ce moment où s'inventent à la fois une conception universelle de l'homme, en dehors du christianisme, et l'idée d'une destinée spécifique de l'Europe. Si les Lumières sont fondamentalement plurielles dans leur rapport à la diversité du globe, c'est qu'elles émergent comme un moment de réflexion, stimulé par la conscience aiguë d'une interdépendance accrue entre les parties du monde, suscitant à la fois espoirs et inquiétudes, enthousiasme et critique. C'est cette réflexivité dont il faut retrouver la puissance d'interpellation.

Il est vain de vouloir effacer cette inscription locale et historique des Lumières. La lecture postcoloniale a le mérite de mettre le doigt sur la plaie, d'assumer l'inconfort que suscitent aussi bien l'universalisme des Lumières que son rejet. Cela tient à la position des auteurs postcoloniaux, à la fois héritiers et critiques de la pensée européenne, nourris par une tradition culturelle dont ils perçoivent la puissance d'exclusion en même temps que le potentiel d'émancipation. Cette relation contrariée trouve un terrain propice avec l'ambivalence politique des textes du XVIII^{e} siècle, que la lecture postcoloniale révèle. Raison pour laquelle, sans doute, celle-ci nous aide à nous interroger sur l'héritage des Lumières, aujourd'hui que l'universalité de la modernité occidentale ne va plus de soi. Elle nous oblige à nous demander qui est ce « nous » qui revendique cet héritage. Un

héritage que nous ne pouvons accueillir qu'en dehors de toute adhésion dogmatique, en étant plus fidèles aux hésitations qu'il laisse entrevoir qu'aux certitudes qu'il arbore.

---

1. Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005 [1978].

2. Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007 [1994].

3. Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [2000].

4. Jacques Pouchepadass, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n° 156, 2000, p. 161-185.

5. Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

6. La trajectoire même de Said témoigne de cette évolution, ou plutôt de cette polarité, ses textes alternant le militantisme anti-occidental et le refus d'essentialiser les identités. Le grand problème que rencontrent la plupart des auteurs postcoloniaux est en effet d'éviter que la critique de l'universalisme occidental ne débouche sur une glorification de l'autonomie de chaque culture, voire sur le relativisme épistémologique et moral. Pour une critique des excès culturalistes des approches postcoloniales, voir J.-L. Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

7. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000 ; Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011 ; Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux, chinois, arabes et indiens et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018.

8. Daniel Carey et Lynn Festa (dir.), *Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 10 : *« simultaneously ubiquitous and elusive »*.

9. E. Said, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 32.

10. Voir le constat lucide dressé par D. Carey et L. Festa dans « Some Answers to the Question "What is Postcolonial Enlightenment" », dans *id.* (dir), *Postcolonial Enlightenment*, *op. cit.*, p. 1-33.

11. S. Aravamudan, *Enlightenment Orientalism. Resisting the Rise of the Novel*, Chicago, Chicago University Press, 2011.

12. Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Homnisphères, 2008 [1992], p. 24.

13. A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 34.

14. Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille, 2008.

15. Gaetano Filangieri, *La Science de la législation*, Paris, Dufart, 1799 [1784], p. 75. Voir Alessandro Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Naples, Cliopress, 2013, et *id.*, « Antiesclavagisme sans colonies : *Illuminismo* et esclavage colonial », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 629-649. Sur Filangieri, voir aussi V. Ferrone, *La Politique des Lumières. Constitutionnalisme, républicanisme, droits de l'homme, le cas Filangieri*, trad. par Sylvie Pipari et Thierry Ménissier, Paris, L'Harmattan, 2009.

16. Ferdinando Galiani, *De la monnaie. Della moneta*, trad. dirigée par Anne Machet, Paris, Economica, 2005 [1751], p. 51, cité par A. Tuccillo, « L'esprit de commerce à l'épreuve de la colonisation dans le traité *Della moneta* », dans André Tiran et Cecilia Carnino (dir.), *Ferdinando Galiani, économie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 485-505.

17. Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

18. David Allen Harvey, *The French Enlightenment and Its Others. The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

19. François Bernier, *Un libertin dans l'Inde moghole. Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, éd. par Frédéric Tinguely, Paris, Chandeigne 2008 ; Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Joan-Pau Rubiés, « From Antiquarianism to Philosophical History. India, China and the World History of Religion in European Thought (1600-1770) », dans Peter N. Miller et François Louis (dir.), *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500-1800*, Ann Arbor, Michigan University Press, 2012, p. 313-367 ; S. Van Damme, « La mappemonde sceptique : une géographie des "libertins érudits" », *Littératures classiques*, vol. 1, n° 92, 2017, p. 77-112 ; U. App, *The Birth of Orientalism*, *op. cit.* ; Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic letters. Islam and the European Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 2018 ; J. Osterhammel, *Unfabling the East*, *op. cit.*

20. Greg Dening, *Mr Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theater on the Bounty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 372.

21. R. Grove, *Green Imperialism*, *op. cit.*

22. Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, trad. par Jacques Pons, Paris, Gallimard, 1976 [1726], p. 389. Sauf indication contraire, c'est cette édition que nous citerons.

23. T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989 ; Larry Wolff, « Discovering Cultural Perspective. The Intellectual History of Anthropological Thought in the Age of Enlightenment », dans Larry Wolff et Marco Cipolloni (dir.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 3-32.

24. Lahontan, *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, Paris, Desjonquières, 2007 [1703], p. 61.

25. Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. par Michel Delon, Paris, Gallimard, 2002 [1796], p. 94.

26. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. par. Robert Derathé, Paris, Garnier, 1973, 2 vol., livre XXI ; C. Spector, « Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières », dans A. Lilti et C. Spector (dir.), *Penser l'Europe au XVIII^e siècle. Commerce, Civilisation, Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 93-115 ; *id.*, « "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes" : la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n° 3, 2004, p. 15-51.

27. « Ce discours me paraît véhément, mais à travers je ne sais quoi d'abrupt et de sauvage il me semble retrouver des idées et des tournures européennes » (D. Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, *op. cit.*, p. 46).

28. Simon Schaffer, « The Asiatic Enlightenments of British Astronomy », dans Simon Schaffer *et al.* (dir.), *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach, Science History Publications, 2009, p. 59-104.

29. C. Withers, *Placing the Enlightenment*, *op. cit.*

30. Un exemple frappant est donné par Neil Safier, *Measuring the New World. Enlightenment Science and South America*, Chicago, Chicago University Press, 2008. Pour une présentation générale de ces enjeux : S. Van Damme, « Un ancien Régime des sciences et des savoirs », dans *id.* (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, t. I, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2015, p. 19-40.

31. Voir les remarques en ce sens d'Antonella Romano, « Fabriquer l'histoire des sciences modernes. Réflexions sur une discipline à l'ère de la mondialisation », *Annales HSS*, vol. 70, n° 2, 2015, p. 381-408.

32. J. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, *op. cit.*

33. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. par Pierre Naville, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [1938] ; Laurent Dubois, « An Enslaved Enlightenment. Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic », *Social History*, vol. 31, n° 1, 2006, p. 1-14 ; *id.*, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

34. Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History. A Historiographical Critique », *The American Historical Review*, vol. 117, n° 4, 2012, p. 999-1027.

35. E. Said, *Culture et impérialisme*, trad. par Paul Chemla, Paris, Fayard-*Le Monde diplomatique*, 2000 [1992].

36. H. K. Bhabha, *Les Lieux de la culture*, *op. cit.*, p. 267-271.

37. D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, *op. cit.*, p. 53.

38. Voir le bilan établi par Cecil Courtney et Jenny Mander, « Introduction », dans *id.* (dir.), *Raynal's* Histoire des deux Indes. *Colonialism, Networks and Global Exchanges*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015.

39. Abbé Raynal, *L'Anticolonialisme au XVIII^e siècle. L'histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, éd. par Gabriel Esquer,

Paris, PUF, 1951. Un très court compte rendu de Marcel Émerit dans les *Annales* s'ouvre ainsi : « Personne n'a plus le courage de lire les énormes volumes de l'abbé Raynal. Ce compilateur à la plume facile, après avoir joui d'une grande célébrité, n'est guère qu'un nom cité dans les livres traitant des origines de la Révolution française », *Annales ESC*, vol. 7, n° 3, 1952, p. 424.

40. Voir Hans-Jürgen Lüsebrink *et al.*, *Lectures de Raynal. L'* Histoire des deux Indes *en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, qui marque le point de départ de cette nouvelle vague de travaux sur Raynal.

41. Gianluigi Goggi, « La collaboration de Diderot à l'*Histoire des deux Indes* : l'édition de ses contributions », *Diderot Studies*, vol. 33, 2013, p. 167-212.

42. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* [désormais *Histoire philosophique des deux Indes*], Genève, Pellet, 1780, t. I, p. 175.

43. *Ibid.*, t. I, p. 258.

44. Sur ce passage, les sources écrites, mais aussi orales de Diderot, et le contexte plus large de l'image occidentale du Hottentot au XVIIIe siècle, voir François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'Invention du Hottentot, Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XVe-XIXe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, notamment p. 294-303. Du même auteur, *À la recherche du sauvage idéal*, Paris, Seuil, 2017.

45. Yves Benot, « Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme » [1963], *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, éd. par Roland Desné et Marcel Dorigny, Paris, La Découverte, 2005, p. 107-123, ici p. 112.

46. Dans le détail même du texte, les paragraphes ajoutés par Diderot sur l'édition de 1780 jurent parfois de façon criante avec ce qui précède et ce qui suit. Ainsi le long passage virulent appelant les Hottentots à exterminer les Hollandais est suivi immédiatement d'une évaluation très sereine des réussites de la colonie du Cap qui doit permettre de dire si celle-ci est bien « le plus bel établissement du monde » comme l'affirment la plupart des voyageurs. L'édition de 1770 était plus cohérente sur ce point, puisqu'elle présentait la pacification des Hottentots sous la forme d'une transaction marchande plutôt satisfaisante.

47. D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France*, *op. cit.*

48. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op. cit.*

49. Kenta Ohji, « Civilisation et naissance de l'histoire mondiale dans l'*Histoire des deux Indes* de Raynal », *Revue de synthèse*, vol. 129, n° 1, 2008, p. 57-83 ; *id.*, « La fin de l'Ancien Régime en Europe selon l'*Histoire des deux Indes* », dans A. Lilti et C. Spector (dir.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*

50. Anoush Terjanian, *Commerce and Its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

51. Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, *op. cit.*, t. I, p. 4.

52. Y. Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970.

53. Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, *op. cit.*, t. I, p. 206.

54. *Ibid.*, p. 545.

55. Sunil Agnani, « Doux commerce, douce colonisation », dans L. Wolff et M. Cipolloni (dir.), *The Anthropology of the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 65-84.

56. « À quoi bon vous opposer à une révolution éloignée, sans doute, mais qui s'exécutera malgré vos efforts ? Il faut que le monde que vous avez envahi s'affranchisse de celui que vous habitez. Alors, les mers ne sépareront plus que deux amis, que deux frères. Quel si grand malheur voyez-vous à cela, injustes, cruels, inflexibles tyrans » (Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, t. I, p. 547).

57. Voir chapitre VI du présent ouvrage.

58. Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, *op. cit.*, t. I, p. 205.

59. *Ibid.*, p. 1-2.

60. Paul Cheney, *Revolutionary Commerce. Globalization and the French Monarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

61. H.-J. Lüsebrink, « L'*Histoire des deux Indes* et ses "extraits" : Un mode de dispersion textuelle au XVIII^e siècle », *Littérature*, n° 69, 1988, p. 28-41.

62. Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, *op. cit.*, t. III, p. 204. Ce texte célèbre, qui s'achève par l'évocation de la violence révolutionnaire (« les champs américains s'enivreront d'un sang qu'ils attendaient depuis longtemps ») et par la gloire du libérateur (« l'ancien monde joindra ses applaudissements au nouveau »), démarque un passage de Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, éd. par A. Pons, Paris, France Adel, 1977 [1770], dans lequel le narrateur découvre la statue du Vengeur du nouveau monde, « cet homme immortel, qui devoit délivrer un monde de la tyrannie la plus atroce, la plus longue, la plus insultante ».

63. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, p. 134.

64. *Ibid.*, p. 114.

65. Entretien cité par E. Said dans *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 347. Voir aussi Matthieu Renault, *C.L.R. James. La vie révolutionnaire d'un « Platon noir »*, Paris, La Découverte, 2015.

66. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, p. 204.

67. E. Said, *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 345-391.

68. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] », *Dits et Écrits*, t. IV, *1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 573. Voir note 1 du chapitre XII du présent livre à propos des différentes versions de ce texte.

69. S. Agnani, *Hating Empire Properly. The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*, New York, Fordham University Press, 2013.

70. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, p. 50.

71. S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*

72. L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994 ; Michael Broers, *The Napoleonic Empire in Italy, 1796-1814. Cultural Imperialism in a European Context ?*, New York, Palgrave Macmillan, 2005 ; Rahul Markovits, *Civiliser l'Europe, Politiques du théâtre français en Europe au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2014.

73. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.

74. Michel de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre : Léry », *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 245-283 ; A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

75. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. par J. Starobinski, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 212.

76. Jean Copans et Jean Jamin (dir.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris, Jean Michel Place, 1994 [1978] ; Sergio Moravia, *La Scienza dell'uomo nel Settecento*, Rome-Bari, Laterza, 1978 ; Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002.

77. Georg Forster, *A Voyage round the World*, éd. par Nicholas Thomas et Olivier Berghof, Honolulu, Hawaï University Press, 1999-2000 ; N. Thomas, *The Extraordinary Voyages of Captain James Cook*, New York, Walker and Company, 2004.

78. Han F. Vermeulen, *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, Lincoln, Nebraska University Press, 2015.

79. Edmund Burke, [lettre à William Robertson du 9 juin 1777], *The Correspondence of Edmund Burke*, Cambridge, University Press, 1961, t. III, p. 350-351 ; voir Peter James Marshall et Glyndwr Williams, *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, Londres, Dent, 1982.

80. Bernard Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1723-1737 ; L. Hunt, M. Jacob et W. Mijnhardt, *Le Livre qui a changé l'Europe, op. cit.* Sur le comparatisme des Lumières, on lira Jacques Revel, « The Uses of Comparison. Religions in the Early Eighteenth Century », dans L. Hunt, M. Jacob, W. Mijnhardt (dir.), *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, Los Angeles, The Getty Resarch Institute, 2010, p. 331-347. Voir aussi D. Roche, « Lumières, tolérance et radicalité : histoire intellectuelle et débat religieux au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 65, n° 2, 2018, p. 151-159.

81. Talal Asad (dir.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973 ; Johannes Fabian, *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, trad. par Estelle Henri-Bossonney et Bernard Müller, Toulouse, Anarchasis, 2006 [1983] ; James Clifford et George Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, California University Press, 1986.

82. A. Lilti, « 1779 : mourir à Hawaï. La fin tragique du capitaine Cook », dans Romain Bertrand (dir.), *L'Exploration du monde. Une autre histoire des Grandes Découvertes*, Paris, Seuil, 2019.

83. Marshall Sahlins, « L'apothéose du capitaine Cook », *Des îles dans l'histoire*, trad. dirigée par J. Revel, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989 [1985]. On en trouve une première version dans Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 306-343.

84. Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1992], p. 3.

85. Sur le versant proprement anthropologique, deux présentations de la controverse, plutôt favorables à M. Sahlins : Robert Borofski, « Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins », *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2, 1997, p. 255-282 ; Francis Zimmermann, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du Capitaine Cook », *L'Homme*, n° 38, 1998, p. 191-205.

86. M. Sahlins, *How « Natives » Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, Chicago University Press, 2005, p. 116.

87. *Id.*, *Les Lumières en anthropologie ?*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1999, p. 7.

88. *Id.*, *La Découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007 [2000].

89. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, Chicago University Press, 2002 ; David Denby, « Herder : Culture, Anthropology and the Enlightenment », *History of Human Sciences*, vol. 18, n° 1, 2005, p. 55-76 ; Reto Speck, « Johann Gottfried Herder and Enlightenment Political Thought. From the Reform of Russia to the Anthropology of Bildung », *Modern Intellectual History*, vol. 11, n° 1, 2014, p. 31-58.

90. S. Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*

91. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale*, t. II, Paris, Plon, 1962.

92. L'insistance de Lévi-Strauss sur l'expérience de dissolution du sujet que mène Rousseau peut sembler contradictoire avec les lectures qui voient en Rousseau un prophète du moi romantique et d'une morale de l'authenticité. L'horizon de Lévi-Strauss, ici, est celui du rejet de la modernité philosophique occidentale, et notamment du cogito et du dualisme nature/culture. Il crédite Rousseau d'avoir contribué, avec les sciences humaines contemporaines, marquées par le structuralisme et la « mort de l'homme », à dissoudre le privilège épistémologique et ontologique de l'humain.

93. Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

94. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », *Signes*, *op. cit.* Voir *supra*, p. 40.

95. L. Hunt, *Writing History in the Global Era*, New York, W. W. Norton, 2014.

CHAPITRE II

La civilisation est-elle européenne ?

En 1934, Paul Hazard ouvrait son célèbre livre sur la crise de la conscience européenne par un chapitre consacré à la mobilité nouvelle des Européens. L'exploration du monde, la confrontation avec l'altérité et l'intérêt nouveau porté aux grandes civilisations de l'Orient expliquaient le bouleversement culturel et intellectuel du tournant du siècle. Le premier chapitre, intitulé « De la stabilité au mouvement », s'achève par ces mots : « la conscience de la vieille Europe se troubla et, voulant être bouleversée, le fut[1] ». Ce diagnostic résonne étrangement aujourd'hui que l'Europe est sommée de prendre acte des limites de ses prétentions universalistes en faisant droit à d'autres histoires. Pour les penseurs postcoloniaux, nous l'avons vu, les Lumières désignent la prétention européenne au monopole de la raison, qui s'est déployée avec plus d'assurance qu'auparavant tandis que se renforçait l'emprise européenne sur le monde, étendue désormais à l'océan Indien et aux îles du Pacifique. Mais alors, les Lumières procèdent-elles d'une découverte de l'altérité, d'une ouverture au monde, d'un trouble et d'une remise en cause, comme le pensait Hazard, ou sont-elles l'autre nom de l'hégémonie occidentale ?

Ainsi formulée, la question est sans réponse. En revanche, il est possible d'en déplacer les termes : on peut s'interroger sur la façon dont les

Européens se sont efforcés, au cours du XVIII^e^ siècle, d'articuler en un récit historique l'affirmation de leur spécificité et leur conscience de vivre dans un monde plus global qu'il ne l'avait jamais été. La crise de la conscience européenne fut bien plutôt une prise de conscience, l'affirmation d'un discours proprement historique sur l'Europe. Une des spécificités des Lumières fut en effet de penser l'Europe comme le résultat d'un processus historique spécifique, alors qu'elle était jusque-là conçue comme un espace géographique ou une entité religieuse et culturelle. Ce processus historique, c'est celui que les contemporains ont désigné par le terme de « civilisation ». Si le mot n'apparaît en français qu'en 1756, dans *L'Ami des hommes* de Mirabeau, et en anglais en 1767, avec l'*Essai sur l'histoire de la société civile* d'Adam Ferguson, le schème est présent dès le début du siècle et il peut être considéré comme un des traits marquants de la pensée historique des Lumières. Il correspond à un passage progressif de la sauvagerie ou de la barbarie à l'état civilisé, « policé ». Il commence même à désigner, à la fin du siècle, le résultat de ce processus : l'état d'une société civilisée. Le plus souvent, il décrit un mouvement, une histoire.

Si la notion de civilisation est complexe, c'est qu'elle articule deux problèmes distincts. Le premier concerne l'historicité du passage de la barbarie féodale à la civilisation moderne, qui définit la trajectoire spécifique de l'Europe depuis la chute de l'Empire romain. Le second est le rapport qu'entretient l'Europe, qui se pense désormais civilisée, avec deux figures de l'altérité : les sauvages de l'Amérique et les barbares des steppes eurasiatiques, c'est-à-dire tous ceux qui se situent en amont de la civilisation, et les grands empires asiatiques, Chine et Inde, dont l'ancienneté et l'indéniable richesse culturelle fascinent et troublent les Européens[2].

Ces deux aspects sont souvent étudiés séparément. Le récit de l'histoire européenne comme procès de civilisation occupe les spécialistes de l'historiographie, qui se concentrent sur la valeur morale accordée, ou

refusée, aux progrès scientifiques et matériels de l'Europe[3]. Le regard que les Européens ont porté sur les autres sociétés est quant à lui plutôt saisi à travers les récits de voyage, les expéditions des missionnaires, les savoirs orientalistes, voire l'histoire naturelle[4]. Dans le premier cas, l'Europe est confrontée à sa propre histoire, dans le second à des figures de l'altérité.

Or cette dichotomie conduit à manquer une évolution essentielle dans la pensée européenne : l'opposition entre l'Europe et ses autres n'est plus un face-à-face d'entités incommensurables, comme elle l'était dans la Grèce antique ou dans la chrétienté médiévale, elle est inscrite dans une histoire. Une des questions à laquelle ne cessent de se heurter les principaux auteurs des Lumières est l'intégration des peuples non européens à une histoire universelle dont les schèmes narratifs sont désormais commandés par le processus de la civilisation européenne. À mesure que le nouveau récit de l'histoire européenne prend forme sur les ruines du vieux récit biblique et de l'universalisme chrétien, il rend possible, et même nécessaire, la construction d'une histoire véritablement universelle, faisant place aux peuples non européens et non chrétiens, mais celle-ci devient, en retour, intrinsèquement contradictoire, puisqu'elle s'efforce de faire coexister deux points de vue incompatibles. Cette contradiction irrésolue, entre le récit d'une exceptionnalité européenne et la construction d'une histoire universelle, nous la verrons à l'œuvre, notamment, dans le livre qui fournit la matrice du grand récit historique des Lumières : l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de Voltaire.

Nous n'y chercherons pas le « vol de l'histoire[5] », un eurocentrisme triomphant qui aurait accaparé toute l'histoire mondiale. Nous n'y guetterons pas davantage des Lumières anticolonialistes avant l'heure, qui fourniraient opportunément quelques raisons de se rassurer sur l'héritage de la modernité européenne. Il s'agira plutôt de comprendre la spécificité, mais aussi les ambivalences et peut-être même les apories du récit historique

parmi les nombreuses formes de discours qui, au cours du XVIIIe siècle, ont contribué à penser l'Europe et ses rapports au monde[6].

Une histoire européenne

L'Europe n'est pas une idée neuve au XVIIIe siècle. Comme entité géographique, dans son opposition à l'Asie en particulier, elle existe depuis l'Antiquité. Elle prend pourtant un sens inédit. Désormais, l'Europe est pensée historiquement, comme le résultat d'un long processus de maturation sociale, politique et culturelle. Cette mutation de l'idée d'Europe a connu une première étape à la Renaissance, en conséquence de l'expansion coloniale en Amérique. L'opposition historique, et non plus seulement mythique, entre sauvages et civilisés devint un élément structurant des représentations du monde. Toutefois, cette découverte de « l'historicité de l'altérité[7] » était incomplète et fondamentalement instable. Deux éléments rendaient réversible la distinction sauvage/civilisé. D'abord, la figure de la barbarie au cœur de l'Europe, réactivée par les violences des guerres de religion. Un texte célèbre de Jean de Léry décrit les pratiques anthropophages pendant le siège de Sancerre et remet en cause l'idée même d'une Europe policée, mais il n'est que le symptôme d'une inquiétude plus générale qui affecte en retour l'image même du sauvage[8]. Ensuite, la thématique de l'ensauvagement des Européens au contact de l'autre, crainte qui court tout au long des XVIe et XVIIe siècles[9]. La distinction entre les Européens civilisés et les autres peuples est donc aussi importante que fragile : le basculement dans la sauvagerie peut, sous l'effet de la déchirure religieuse ou du déracinement géographique, être extrêmement rapide.

De ce point de vue, la grande nouveauté du XVIIIe siècle est la production d'un récit historique cohérent de l'histoire européenne. Jusque-

là, l'Europe n'avait, à strictement parler, pas d'histoire. Elle n'était que le cadre principal de deux types d'histoire qui ne lui accordaient guère de place propre. Une histoire providentielle, d'une part, dont le modèle, au XVII^e^ siècle, est le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1672), et une histoire des États de l'Europe, d'autre part, comme l'*Introduction à l'histoire des principaux États, tels qu'ils sont aujourd'hui dans l'Europe* de Pufendorf (1687). Dans le premier cas, ce n'est pas l'Europe qui est pensée comme objet historique, mais la chrétienté. Dans le second, des histoires d'États sont juxtaposées sans que la question de l'Europe ne soit explicitement posée[10]. En revanche, au cours du XVIII^e^ siècle, plusieurs auteurs développèrent un récit général de l'histoire européenne depuis la chute de l'Empire romain, affranchi des cadres dynastiques et dont l'objet était précisément de rendre compte de la spécificité de l'Europe comme entité politique et culturelle, c'est-à-dire comme civilisation. Ce récit prend des formes différentes et hésite sur les concepts qu'il mobilise (les mœurs, les époques de l'esprit humain, les stades de développement), mais il est avant tout un discours réflexif, celui que les auteurs du XVIII^e^ siècle portent sur la singularité du moment qu'ils ont conscience de vivre et qu'ils commencent à désigner comme un siècle éclairé.

Plusieurs évolutions ont rendu possible l'émergence d'une telle histoire de l'Europe au milieu du XVIII^e^ siècle. Si le thème de la sauvagerie européenne subsiste parfois comme *topos* rhétorique, il tend à s'effacer devant l'affirmation du caractère cumulatif des progrès des mœurs et devant la supériorité, jugée désormais incontestable, des Européens. Surtout, la querelle des Anciens et des Modernes a émancipé l'Europe moderne du sentiment d'infériorité culturelle longtemps ressenti vis-à-vis de l'Antiquité. La triade anciens-modernes-sauvages laisse place à un face-à-face entre barbares et civilisés où les Européens occupent toujours la position du civilisé, donc du moderne. Le thème de la barbarie devient alors central dans les discussions sur les marges orientales de l'Europe, celles qui n'ont

pas (encore) été touchées par la civilisation des mœurs[11]. Enfin, l'autonomisation du savoir à l'égard des dogmes religieux a permis un récit proprement historique de l'histoire européenne qui n'est plus tributaire d'une théologie de l'histoire, mais affirme pleinement la « légitimité des Temps modernes[12] ».

Karen O'Brien et John Pocock ont mis en évidence, avec des préoccupations différentes mais des résultats convergents, ce grand récit de l'histoire européenne[13]. L'un et l'autre accordent le statut de texte fondateur à l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire, publié pour la première fois en 1756[14]. C'est un texte dont on a souvent sous-estimé l'importance alors qu'il occupe une place essentielle dans le projet historiographique et philosophique de Voltaire et qu'il a connu un immense retentissement dans toute l'Europe[15].

L'*Essai sur les mœurs* se construit explicitement sur un rejet de l'histoire chrétienne de Bossuet. Il propose une histoire de l'Europe depuis le règne de Charlemagne, caractérisée par deux traits essentiels : d'une part, l'émergence progressive, à partir du Moyen Âge barbare et chrétien, d'un système d'États concurrents dont la rivalité assure l'équilibre politique et l'émulation commerciale ; d'autre part, l'évolution des mœurs, progressivement civilisées et policées. Voltaire n'utilise pas le mot « civilisation », mais souvent le verbe « civiliser » et le réflexif « se civiliser ». Son récit repose sur l'opposition entre la barbarie du haut Moyen Âge (« il ne faut connaître cette histoire-là que pour la mépriser ») et les progrès continus des mœurs qui caractérisent l'Europe depuis le XVI^{e} siècle. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge, il semble parfois que Voltaire n'ait affaire qu'à un long spectacle d'infamies et d'absurdités : « L'entendement humain s'abrutit dans les superstitions les plus lâches et les plus insensées. Ces superstitions sont portées au point que des moines deviennent seigneurs et princes ; ils ont des esclaves, et ces esclaves n'osent pas même se plaindre. L'Europe entière croupit dans cet avilissement

jusqu'au seizième siècle, et n'en sort que par des convulsions terribles[16]. » Ou encore, parmi de nombreuses citations du même acabit : « C'est ainsi que vous verrez dans ce vaste tableau des démences humaines, les sentiments des théologiens, les superstitions des peuples, le fanatisme, variés sans cesse, mais toujours constants à plonger la terre dans l'abrutissement et la calamité jusqu'au temps où quelques académies, quelques sociétés éclairées, ont fait rougir nos contemporains de tant de siècles de barbarie[17]. »

La mention des académies et des sociétés éclairées n'est pas anodine. À partir du XVI^e^ siècle, et malgré les convulsions des guerres de religion, le raffinement des lettres et des arts, dans les cours italiennes, puis auprès des grands souverains et de leurs académies, est un des grands moteurs du progrès des sociétés et des mœurs. Avec l'essor du commerce, le déclin de la féodalité et du rôle politique de la papauté, puis la mise en place d'un équilibre des pouvoirs entre les grands royaumes européens, les conditions étaient désormais réunies pour assurer un développement sans précédent de l'Europe : « Il est aisé de juger par le tableau que nous avons fait de l'Europe, depuis le temps de Charlemagne jusqu'à nos jours, que cette partie du monde est incomparablement plus peuplée, plus civilisée, plus riche, plus éclairée, qu'elle ne l'était alors, et que même elle est beaucoup supérieure à ce qu'était l'empire romain si vous en exceptez l'Italie[18]. » Non seulement le processus qui mène à l'Europe moderne est cumulatif, depuis le XVI^e^ siècle, mais il associe dans un même mouvement essor démographique (« plus peuplée »), économique (« plus riche »), culturel (« plus civilisée ») et intellectuel (« plus éclairée »). Voltaire peut alors conclure, dans une dernière allusion au Moyen Âge, que tout l'enjeu de l'*Essai sur les mœurs* est de « voir par quels degrés on est parvenu de la rusticité barbare de ces temps à la politesse du nôtre[19] ».

À certains égards, Voltaire semble se situer dans le prolongement de ses *Remarques sur l'histoire* et surtout du *Siècle de Louis XIV,* dont il a achevé

la rédaction alors qu'il entamait l'*Essai sur les mœurs*. Il affirmait y peindre « l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais » et se réjouissait « d'avoir fait voir que dans le siècle passé les hommes ont acquis plus de lumières, d'un bout à l'autre de l'Europe, que dans tous les âges précédents[20] », ébauchant ainsi une perspective européenne. Or dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire abandonne le thème des quatre grands siècles (ceux d'Alexandre, d'Auguste, des Médicis et de Louis XIV). L'Antiquité est renvoyée à un passé révolu, et le siècle de Louis XIV n'est plus seulement un sommet, particulièrement élevé, d'une histoire qui connaît des hauts et des bas, mais le terme, peut-être provisoire, d'un progrès continu. Le siècle de Louis XIV n'est plus peint sous le signe d'une perfection, qui invite au parallèle avec d'autres périodes glorieuses de l'histoire, mais d'un perfectionnement progressif, d'une histoire inachevée tendue vers le présent.

L'*Essai sur les mœurs* fournit une matrice au récit historique de l'Europe tel qu'on le retrouve chez de nombreux auteurs au cours du siècle, notamment le grand historien écossais William Robertson dans son *Tableau des progrès de la société en Europe depuis la destruction de l'Empire romain jusqu'au commencement du XVI^e^ siècle* qui sert d'introduction à l'*Histoire du règne de l'empereur Charles Quint*, publiée en 1769[21], mais aussi dans des œuvres d'auteurs moins célèbres comme *The History of Modern Europe* de William Russell en 1779[22], plusieurs fois réédité, ou encore dans l'*Histoire de l'Europe moderne* que publie Nicolas de Bonneville en 1789[23].

Il existe, bien sûr, d'importantes différences entre ces auteurs : Robertson systématise le fil du progrès ; Voltaire construit une vision moins cohérente et plus ironique de l'histoire, souvent ouvertement sarcastique ; le premier, chef de l'Église presbytérienne d'Écosse, n'a pas non plus le même usage polémique de l'histoire contre l'Église. Là où Voltaire dénonçait les Croisades comme une absurdité fanatique, Robertson met en lumière leurs

effets involontaires mais positifs sur le développement des échanges continentaux. À l'inverse, Voltaire insiste sur le rôle civilisateur des villes et des cours, sur l'action des grands souverains dont l'action est déterminante. Mais l'essentiel réside dans cette matrice commune qui fait de la chute de l'Empire romain d'Occident le point de départ de l'histoire européenne. Celle-ci est présentée comme la longue émergence d'un système concurrentiel d'États de forces équivalentes, permettant le progrès du commerce, la progressive civilisation des mœurs et le règne de la loi. L'exclusion de l'histoire ancienne, c'est-à-dire de l'histoire biblique, de l'histoire grecque et de l'histoire romaine, est un point fondamental de cette nouvelle conception de l'histoire européenne :

> Il me semble que si l'on voulait mettre à profit le temps présent, on ne passerait point sa vie à s'infatuer des fables anciennes. Je conseillerais à un jeune homme d'avoir une légère teinture de ces temps reculés ; mais je voudrais qu'on commençât une étude sérieuse de l'histoire au temps où elle devient véritablement intéressante pour nous : il me semble que c'est vers la fin du XV^e^ siècle. L'imprimerie, qu'on inventa en ce temps-là, la rend moins incertaine. L'Europe change de face[24].

Deux arguments se croisent : celui de la fiabilité des sources, qui oppose une histoire sérieuse écrite à partir de documents imprimés et celle qui repose sur des « fables anciennes » ; celui, surtout, d'une véritable naissance de l'Europe à la fin du Moyen Âge. La disqualification nette de l'histoire ancienne signifie que la continuité est rompue, que l'Europe moderne se pare d'une légitimité propre, inscrite dans une histoire récente.

Ce projet d'une histoire philosophique de l'Europe moderne s'oppose à la fascination pour l'Antiquité qui reste par ailleurs très importante dans d'autres provinces de l'espace savant et intellectuel. À la suite de Voltaire,

Bonneville écrit dès le début de son *Histoire de l'Europe* : « L'histoire des Grecs et des Romains n'entre point dans le plan de cet ouvrage : ces colonnes de la tyrannie sont brisées, laissons-les se perdre dans l'abyme des siècles ; l'histoire de notre Europe moderne fournira tout ce qui nous est nécessaire pour connaître les hommes et les Empires[25]. » Une telle exclusion est lourde de conséquences : elle rompt avec la conception humaniste qui définissait l'Europe par rapport à l'héritage classique, dans une proximité immédiate qui faisait fi de l'épaisseur historique. L'historicité de l'Europe moderne, perçue comme le résultat d'une histoire post-impériale, rejette l'Antiquité comme origine. L'autre élément essentiel de ce récit qui fonde l'identité historique de l'Europe est la façon dont la sortie du féodalisme s'est opérée, à la fin du Moyen Âge et au début du XVI^e^ siècle, en évitant l'étape impériale, celle de la monarchie universelle, grâce à la mise en place d'un système interdépendant de balance des pouvoirs. David Hume, déjà, avait expliqué par la division politique de l'Europe le développement des sciences en Europe : « Rien n'est plus favorable à l'essor de la politesse et du savoir que plusieurs États voisins et indépendants, liés les uns aux autres par le commerce et la politique[26]. » L'Europe moderne, écrivait-il, ressemblait en cela à la Grèce antique, morcelée en cités concurrentes et solidaires. D'où, pour Robertson, l'importance du règne de Charles Quint, moment fondateur dont il entreprend d'écrire l'histoire :

> C'est durant son règne que les différents royaumes de l'Europe, qui auparavant semblaient fréquemment agir comme s'ils étaient seuls et isolés, devinrent si étroitement liés et si intimement connectés les uns aux autres qu'ils formèrent un grand système politique dans lequel chacun prit une place qu'il a conservée jusqu'à nos jours avec moins de changement qu'on n'aurait pu attendre[27].

Pour Robertson, comme pour Voltaire, le processus historique par lequel l'Europe moderne se civilise est plus chaotique que linéaire : nous ne sommes pas ici dans le domaine des théodicées de l'histoire telles qu'elles commencent à se développer en Allemagne, avec Isaak Iselin[28]. Il reste que c'est bien l'émergence d'un système concurrentiel d'États puissants et interdépendants qui a permis, à leurs yeux, les deux phénomènes marquants de l'Europe moderne : le développement du commerce et le raffinement des mœurs. Ainsi, le récit historique tourne définitivement le dos à l'histoire politique en faveur d'une histoire sociale et culturelle de l'Europe[29]. Les deux termes-clés de ce récit, dans ses versions française et anglaise, sont le « commerce », qui désigne dans les deux langues à la fois l'échange de marchandises et les relations de sociabilité, et les « mœurs » – ou *manners* en anglais.

Cette histoire de l'Europe est elle-même véritablement européenne, au sens où elle s'élabore dans une dynamique transnationale, grâce à une circulation très rapide des textes. Robertson s'est nourri de la lecture de Montesquieu et de Voltaire auxquels il rend explicitement hommage[30]. L'*Essai sur les mœurs*, publié en France en 1754, connaît une édition en Angleterre la même année, puis la publication d'extraits dans *The Scots Magazine* en 1757 et enfin une traduction écossaise en 1758[31]. William Russell fait d'innombrables références à Voltaire dans son *History of Modern Europe*, y compris pour le critiquer, prouvant par là que l'*Essai sur les mœurs* s'est imposé comme le livre de référence pour qui veut écrire l'histoire de l'Europe. De même, l'œuvre de Robertson connaît un succès européen foudroyant dont témoigne la succession des éditions et des traductions. La construction historiographique des « Lumières écossaises » comme courant intellectuel idiosyncrasique a eu tendance à masquer ce phénomène en présentant Robertson comme un auteur important mais situé en quelque sorte aux marges de l'Europe, comme le représentant d'une tradition spécifique. Or son *Histoire du règne de Charles Quint* est

immédiatement traduite en français, en allemand et en italien[32]. En France, le traducteur Jean-Baptiste Suard, lui-même bien inséré dans les milieux culturels parisiens, a été mis en contact avec Robertson par l'intermédiaire de David Hume et du baron d'Holbach, et obtient les feuillets au fur et à mesure qu'ils sortent de l'imprimerie[33]. Robertson n'apparaît pas à ses lecteurs comme le représentant de la pensée écossaise, mais comme un grand historien européen, que la *Correspondance littéraire* met sur le même plan que Montesquieu et Voltaire.

Eux et nous

Ces récits qui font de l'Europe le résultat d'une histoire pluriséculaire ont pour conséquence de rendre à la fois possibles et problématiques d'autres histoires. Quelques années plus tard, Robertson publie sa célèbre *Histoire de l'Amérique* (1777), ouvrage majeur qui a nourri des débats houleux sur l'histoire du Nouveau Monde[34]. L'existence même de cette histoire de l'Amérique vient de ce que Robertson a décidé de retirer de son histoire de Charles Quint les passages consacrés à la découverte et à la colonisation de l'Amérique pour en faire l'objet d'une étude spécifique, publiée ultérieurement. On retient souvent de cette décision une explication pratique : les développements auraient donné à l'ouvrage une taille démesurée. La réalité est plus complexe et plus intéressante, Robertson lui-même se justifiant d'avoir omis « des objets considérables mais détachés du sujet général » (p. xii). Il faut donc prendre la mesure du geste qui consiste à autonomiser cette histoire coloniale. D'une part, on peut parfaitement raconter l'histoire de l'Europe, aux yeux de Robertson, sans dire un mot de l'Amérique. D'autre part, il faut avoir écrit l'histoire de l'Europe pour pouvoir écrire ensuite l'histoire de l'Amérique, de ses empires et de sa colonisation par les Européens[35].

Robertson avait commencé sa carrière d'historien par une *Histoire de l'Écosse*, en 1759. Il est tentant de lire dans la liste de ses travaux, qui aboutiront à des considérations sur l'histoire de l'Inde, une évolution menant de l'histoire nationale à l'histoire de l'Europe, puis à l'histoire du monde, des sauvages américains à la vénérable culture indienne. Il semble que l'histoire des civilisations non européennes devienne possible à partir du moment où l'Europe est pensée comme le résultat d'un processus historique. Les autres sociétés sont désormais saisies dans leur historicité propre et par comparaison avec la trajectoire européenne. Ainsi l'histoire de l'Amérique change de statut. L'opération par laquelle le père Lafitau comparait les mœurs des sauvages de l'Amérique avec ceux de l'Antiquité, et s'efforçait ainsi de penser l'histoire des Amérindiens à l'intérieur d'une histoire universelle chrétienne, n'a littéralement plus de sens. Robertson, comme Voltaire d'ailleurs, incapable d'en comprendre les enjeux, ne lui réserve que des sarcasmes[36]. C'est pourquoi il s'est astreint à un véritable effort de documentation historique, notamment auprès des sources espagnoles, pour décrire les empires aztèque et inca[37]. Le résultat est un jugement nuancé qui présente ces empires comme une étape sur le chemin de la civilisation : ce sont des « États civilisés » au regard des tribus indiennes, mais pas encore « vraiment civilisés » en comparaison des nations européennes. Ils sont ainsi pleinement intégrés à une histoire universelle « des progrès de l'espèce humaine[38] ».

On pourrait penser que Voltaire a suivi une évolution semblable. Du *Siècle de Louis XIV* à l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, puis à la *Philosophie de l'histoire*, et aux *Considérations sur l'Inde*, son œuvre historique semble s'élargir de l'histoire nationale à l'histoire du monde. La réalité est plus complexe. Dès les années 1730, Voltaire fait de l'exigence d'écrire une histoire véritablement universelle, non européenne, un thème récurrent. Dans un petit texte, méconnu, de 1738, il met en scène la surprise d'un voyageur chinois à Amsterdam, à la fois lettré et négociant, qui

découvre l'ignorance et le désintérêt des Européens à l'égard de l'histoire chinoise[39]. Avec son ironie coutumière, Voltaire met en scène les limites de la culture historique des Européens, entièrement centrée sur l'histoire sainte et sur l'Antiquité classique, ainsi que le caractère très relatif de la gloire de leurs grands hommes à l'échelle du monde. Au nom de Jules César, le Chinois s'exclame : « Pour celui-là, je crois le connaître, n'était-il pas Turc ? » Voltaire se moque surtout de leur dédain pour les autres cultures et prend pour cible le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, sur lequel il n'aura de cesse de s'acharner, livre après livre, lui reprochant d'avoir « oublié l'univers dans une histoire universelle », d'avoir accordé une place démesurée aux Grecs et aux Romains, mais surtout au « petit peuple juif[40] ». La critique de l'histoire sainte s'articule ainsi à la critique d'une histoire eurocentrée.

Lorsqu'il se risque à son tour à proposer une « histoire générale », Voltaire cherche à tout prix à éviter cet écueil. L'*Essai sur les mœurs* s'ouvre ainsi par des chapitres sur la Chine et l'Inde, et s'achève avec le Japon, et à nouveau l'Inde et la Chine. La « philosophie de l'histoire », que Voltaire publie en 1766 et qui servira d'introduction aux éditions suivantes de l'*Essai*, offre une réflexion sur l'origine des sociétés et un parcours des grandes civilisations orientales de l'Antiquité, dressant un tableau de la Chine, de l'Inde, de la Perse et de l'Arabie[41]. Alors que la fascination des voyageurs européens ou des missionnaires jésuites pour le raffinement de la cour du Grand Moghol ou pour la Chine impériale se satisfaisait assez bien, jusqu'au début du XVIII^e^ siècle, d'une description immobile, voire immuable, de ces grands empires, Voltaire s'efforce de les intégrer à une histoire commune, qui soit ainsi véritablement universelle, et non plus simplement celle de l'Occident chrétien, précédée et préparée par le récit biblique[42]. La sécularisation de l'histoire européenne, émancipée de l'histoire sainte, ouvre la voie à une histoire que nous appellerions aujourd'hui globale ou décentrée. Voltaire peut alors écrire à propos des

habitants de l'Arabie antique : « On ne parle point d'eux dans nos histoires universelles fabriquées dans notre Occident ; je le crois bien : ils n'ont aucun rapport avec la petite nation juive, qui est devenue l'objet et le fondement de nos histoires prétendues universelles, dans lesquelles un certain nombre d'auteurs, se copiant les uns les autres, oublie les trois quarts de la terre[43]. »

Pour autant, ce pari audacieux n'est pas véritablement tenu. Après les chapitres d'ouverture, qui offrent ce salutaire décentrement, deux tiers du livre sont presque entièrement consacrés à l'histoire de l'Europe, et même de l'Europe occidentale, ou, comme l'écrit parfois Voltaire, à « la partie catholique de notre Europe chrétienne ». L'Orient ne resurgit qu'à partir du XVI^e^ siècle, à l'occasion des découvertes et des conquêtes européennes. Surtout, le point de vue qui organise l'ensemble du récit est celui des Européens modernes, assurés désormais de leur supériorité. Il suffit, pour s'en convaincre, de suivre l'évolution du pronom « nous » dans le texte de Voltaire. Celui-ci désigne souvent, surtout au début du texte, son lecteur (ou plutôt sa lectrice puisque le texte était destiné à Émilie Du Châtelet et revendique cette situation d'énonciation) et l'auteur lui-même : « nous avons vu », « nous verrons ». « Nous » signifie ainsi : l'historien et son public, ceux qui sont directement intéressés à lire cette histoire. Mais le « nous » prend aussi un autre sens, pour désigner « les Européens ». Lorsque Voltaire reproche à Bossuet d'avoir « oublié entièrement les anciens peuples de l'Orient », il ajoute : « Nourris de productions de leurs terres, vêtus de leurs étoffes, amusés par les jeux qu'ils ont inventés, instruits même par leurs anciennes fables morales, pourquoi négligerions-nous de connaître l'esprit de ces nations, chez qui les commerçants de notre Europe ont voyagé dès qu'ils ont pu trouver un chemin jusqu'à elles[44] ? » Ce qui fonde et légitime l'intérêt pour l'histoire des Chinois et des Indiens tient aux liens que Voltaire et ses lecteurs entretiennent, en tant qu'Européens, avec ces peuples, liens commerciaux principalement, mais

aussi culturels. L'ouverture de l'histoire universelle à l'Orient n'est pas purement spéculative, elle ne relève pas seulement d'un impératif moral ou philosophique qui imposerait de faire droit à l'histoire de tous les peuples humains. Elle procède surtout d'une conscience aiguë de la situation nouvelle de l'Europe au sein d'un monde global : les Européens doivent moins, désormais, aux traditions anciennes qui les relient à l'héritage biblique ou à l'antiquité gréco-romaine qu'aux flux d'échanges qui font de l'Europe le point où convergent épices, étoffes, fables et divertissements.

Cette conscience d'un « nous », qui désigne les habitants de l'Europe moderne et éclairée, ne se résume toutefois pas à ce sentiment de la globalité, elle implique aussi de réfléchir à la spécificité de l'Europe et à la façon dont celle-ci se manifeste historiquement. Le dernier chapitre du livre, intitulé « résumé de cette histoire », est entièrement structuré par l'opposition entre « nous » et « eux ». Au moment de tirer les leçons de son long récit, Voltaire oppose « notre Europe » (mais aussi, dans ces mêmes pages, « notre Europe chrétienne », « notre partie de l'Europe », « nos usages ») au reste du monde, aux « orientaux ». Il s'efforce de découvrir « la plus grande différence entre nous et les orientaux[45] ». Alors qu'il n'avait cessé d'affirmer l'unité de la nature humaine et l'extrême diversité des mœurs, même au sein de l'histoire européenne, Voltaire affirme désormais : « Tout diffère entre eux et nous : religion, police, gouvernement, mœurs, nourriture, vêtements, manière d'écrire, de s'exprimer, de penser[46]. »

Il serait tentant de s'appuyer sur cette apparente palinodie pour en conclure que l'ouverture aux sociétés non européennes n'avait qu'une visée tactique, qu'elle était entièrement dictée par la polémique de Voltaire contre l'Église et son histoire providentielle, commodément incarnée par Bossuet. L'histoire nouvelle aurait abouti à une forme nouvelle d'eurocentrisme, non plus celui, chrétien, de Bossuet, mais celui des Lumières, où le triomphe de la civilisation européenne moderne ressort d'autant mieux qu'il est opposé

non seulement à un long Moyen Âge barbare, mais aussi à la stagnation d'empires orientaux autrefois prestigieux. L'ancienneté et la grandeur des cultures chinoise et indienne, modèles de civilité, sont certes exaltées, mais elles sont renvoyées à un passé lointain et semblent figées dans un état qui n'a pas su évoluer. Et lorsque les « orientaux » réapparaissent, c'est sous l'angle de la domination commerciale puis coloniale de l'Europe, à partir du XVI^e^ siècle. Au fond, l'admiration de Voltaire pour l'ancienneté des cultures chinoise et indienne ne devrait pas faire illusion, elle serait le ressort d'une forme nouvelle d'eurocentrisme, spécifiquement moderne, qui n'est plus religieux mais historique, et qui n'admire l'Orient que pour l'exclure de l'histoire. Circonstance aggravante, cet eurocentrisme prend une inquiétante tournure raciale avec le polygénisme de Voltaire, son insistance répétée sur la diversité des races humaines, réaffirmée fortement dans « la philosophie de l'histoire » qui sert d'introduction, à partir de 1769, à l'*Essai sur les mœurs* [47].

Les ambivalences de l'histoire universelle

Cependant une telle analyse ne rendrait pas justice aux réelles ambivalences qui travaillent le texte de Voltaire et qui expliquent sans doute qu'il n'ait jamais cessé de reprendre, de corriger, d'augmenter et d'amender son livre. Ces contradictions tiennent à l'incompatibilité entre deux impératifs : écrire une histoire véritablement universelle, qui prenne en compte les peuples non européens, et dresser une généalogie de la modernité européenne. Ces deux ambitions ont en commun de modifier profondément l'image que l'Europe chrétienne se faisait d'elle-même, grâce à un double changement de perspective. D'une part, l'Europe est déchue de son privilège : elle n'est qu'une histoire parmi d'autres, dont le développement, au regard d'une histoire des empires civilisés, est tardif. C'était déjà la leçon de l'*Entretien*

avec un Chinois. Vue de l'immense empire chinois, l'histoire européenne est peu de chose, même Jules César y est quasiment inconnu. D'autre part, la filiation avec l'histoire biblique et gréco-romaine est rompue. L'Europe moderne s'explique pour Voltaire par deux phénomènes : le processus immanent de civilisation, enclenché depuis le XVI^e^ siècle, et le transfert des savoirs et des richesses de l'Orient, permis par le développement du commerce. « En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous porterez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts et qui a tout donné à l'Occident » écrit-il dès l'introduction de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.* C'est ainsi qu'il faut comprendre l'attaque répétée contre l'histoire du « petit peuple juif », au-delà de l'antijudaïsme bien connu de Voltaire. L'histoire juive est à la fois réduite à sa taille démographique et politique, à l'échelle du « globe », selon un principe que l'on peut dire réaliste, et destituée comme origine de l'histoire occidentale, selon un principe que l'on appellera généalogique. Toutefois, l'incompatibilité est patente entre ces deux perspectives critiques qui semblaient pourtant converger ; elles découlent de points de vue irréductibles. Le principe « réaliste », qui prétend évaluer objectivement l'importance historique de chaque histoire à l'échelle du globe, suppose d'adopter le point de vue de Sirius, de contempler l'histoire universelle depuis une position de surplomb afin de juger de la place respective que la Chine ancienne et l'Égypte pharaonique, l'Empire romain et le califat de Bagdad doivent y occuper. Le second principe, généalogique, implique un point de vue présentiste qui organise l'histoire du monde en fonction du rapport que l'auteur et son public entretiennent, ou pensent entretenir, avec chaque histoire particulière[48].

En intégrant l'histoire des sociétés non européennes à une histoire universelle pensée comme une généalogie de l'Europe moderne, Voltaire leur accorde donc une place nécessairement subordonnée, quelle que soit l'authenticité de l'admiration qu'il leur porte. Mais, en retour, cette

présence contribue à miner le récit de l'histoire européenne. Celui-ci est en effet beaucoup moins assuré chez Voltaire qu'il ne le sera chez les historiens écossais, *a fortiori* dans les philosophies de l'histoire du XIX^e^ siècle. Non seulement le long récit du millénaire qui suit la chute de l'Empire romain réduit l'histoire européenne à une succession inconséquente d'absurdités et de crimes, à peine structurée par la lutte entre l'Empire et le sacerdoce, mais l'histoire récente, elle-même, ne possède plus vraiment, dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations,* la lumineuse évidence qu'elle revêtait dans les *Remarques.* Au fur et à mesure qu'il en écrit l'histoire, Voltaire insiste sur le caractère très imparfait des progrès de l'Europe, toujours assombris par la persistance des superstitions. Si bien que la juxtaposition, tout au long de l'*Essai,* des tombereaux d'ironie et de critique déversés sur l'histoire européenne et des éloges prodigués aux brahmanes de l'Inde, à la religion de Confucius, aux développements des arts chez les Arabes aux premiers temps de l'Islam, et même aux réussites de Tamerlan, ne peuvent produire sur le lecteur qu'un effet de remise en cause de la supériorité européenne ou occidentale. C'est d'ailleurs ce que lui reprochèrent les historiens allemands de la génération de Johann Christian Gatterer et August Ludwig Schlözer qui, malgré leur volonté de produire une histoire mondiale, ou universelle, restaient attachés à une conception providentialiste de l'histoire universelle[49]. Derrière le dilettantisme de Voltaire et son dédain affiché envers l'érudition, cible de leurs critiques, c'est bien sa façon de remettre en cause la signification de l'histoire européenne qu'ils jugeaient dangereuse.

L'ironie voltairienne n'est pas seule responsable de ce rapport troublé à la spécificité européenne. En déplaçant l'objet principal du récit historique, de l'histoire des rois et des batailles vers l'histoire des peuples, de leurs usages, de leurs coutumes, et de leurs croyances, Voltaire met en avant la notion de « mœurs », sorte de mot programme de son entreprise historiographique. Le terme ne fait pas l'objet d'une définition rigoureuse,

mais il suppose une théorie implicite du changement historique : les mœurs désignent ce qui, dans les façons de penser et d'agir des individus, change au cours de l'histoire, sur un fonds commun et persistant qui définit la nature humaine. En cela, l'insistance de Voltaire sur l'historicité intégrale des mœurs est le contrepoint de son polygénisme : son histoire n'est pas naturaliste, elle ne fonde pas la différence des mœurs sur des distinctions raciales, ni même environnementales, mais elle les inscrit dans l'épaisseur du temps historique, les fait varier en fonction des conditions sociales et politiques, du rôle de la religion et de l'état des sciences.

Une nouvelle question surgit alors : si les mœurs des Européens n'ont cessé de se transformer, si elles n'ont plus rien à voir avec ce qu'elles étaient au Moyen Âge, comment trouver un point fixe, dans l'histoire européenne, pour en expliquer la singulière trajectoire ? Si on peut toujours leur trouver des équivalents dans les sociétés non européennes, sur quoi fonder l'opposition entre « eux » et « nous »[50] ? Lorsque Voltaire, au moment de récapituler, cherche à caractériser l'opposition entre les Européens et les Orientaux, il écarte les critères les uns après les autres, pour, finalement, ne retenir que la place qu'occupent les femmes dans les sociétés européennes. C'est un point essentiel, sur lequel insisteront après lui tous les historiens de la civilisation européenne et qui deviendra un lieu commun des voyages d'exploration comme des savoirs orientalistes[51]. Néanmoins, la spécificité culturelle européenne est réduite à peu de chose, au terme d'une si vaste entreprise historiographique. Puisque la nature humaine, comme le répète Voltaire, est unique et toujours égale à elle-même, tandis que les mœurs varient dans le temps et l'espace, l'histoire universelle pourrait bien n'être qu'une immense cartographie de cette variation infinie. À défaut d'une théorie sociologique des mœurs dont Voltaire ne dispose pas (à la différence de Norbert Elias deux siècles plus tard), le danger est que son histoire ne se dissolve dans cette diversité.

Alors, non seulement l'histoire européenne perdrait tout privilège, mais les progrès accomplis depuis deux siècles révéleraient leur fragilité.

Au fil des réécritures, Voltaire ajoute à son texte des remarques sceptiques qui minent le grand récit européen, ramenant les Européens bien en dessous non seulement des peuples raffinés de l'Orient asiatique ou arabe, mais même des peuples les plus primitifs dans l'imaginaire européen : « À n'envisager que les coutumes que je viens de rapporter, on croirait voir le portrait des Nègres et des Hottentots : et il faut avouer qu'en plus d'une chose nous n'avons pas été supérieurs à eux[52]. » Sans aller aussi loin que Diderot dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* ou dans ses ajouts à la deuxième édition de l'*Histoire philosophique des deux Indes* de Raynal, Voltaire introduit un scepticisme croissant quant aux entreprises coloniales des Européens : « Tandis que nous faisons le tour du monde pour découvrir si leurs terres n'ont rien qui puisse assouvir notre cupidité, ces peuples ne s'informent pas s'il existe d'autres hommes qu'eux, et passent leurs jours dans une heureuse indolence qui serait un malheur chez nous[53]. » La formulation, complexe, associe la curiosité des Européens à leur cupidité, à une avidité tout à la fois intellectuelle et économique, qui est moins une vocation qu'une malédiction, tandis que « l'indolence » des autres peuples, moins portés à l'exploration et à la conquête, est revêtue de l'ambivalence inverse : heureuse aptitude à ne pas se préoccuper de ce qui leur est étranger.

On comprend alors pourquoi l'*Essai sur les mœurs* est une œuvre à la fois fondamentale et décevante, qui échappe à tout résumé. Il serait tentant d'en conclure, comme l'ont fait implicitement les historiens des idées, que Voltaire s'est égaré, qu'il a noyé et dissout son projet dans un récit tentaculaire qui ne possède ni le charme et l'alacrité de ses propres contes ni la rigueur et l'érudition des historiens écossais ou allemands. En réalité, la dynamique du récit historique est essentielle : elle subvertit l'intention philosophique. C'est pourquoi il serait aussi réducteur de voir dans l'*Essai*

l’acte fondateur d’un nouvel eurocentrisme que de monter en épingle quelques formules plus critiques, qui s’y trouvent en effet. Il faut plutôt reconnaître que l’énonciation historiographique de Voltaire est intrinsèquement contradictoire : pensée comme la généalogie d’une modernité européenne éclairée, elle s’efforce, sans y parvenir vraiment, de faire une place autonome aux autres histoires, mais, par cet effort même, elle fragilise son propre présupposé. Elle donne ainsi à voir les tensions irrésolues qui sont au cœur de l’eurocentrisme des Lumières lorsqu’il cherche à se donner la forme d’un récit historique.

Ces tensions, les auteurs qui prennent la suite de Voltaire s’y confrontent à leur tour. Si le passage d’une histoire universelle chrétienne à une histoire sécularisée de l’Europe rend possibles d’autres histoires, quel est le statut de ces histoires ? Sont-elles autonomes ? Sont-elles les éléments d’une histoire mondiale qui les engloberait et qui les subordonnerait ? Restent-elles dans la dépendance narrative et épistémologique de l’histoire européenne ? Toute l’ambivalence de la notion de civilisation dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle traduit cette tension entre universalisme et eurocentrisme. En effet, le grand récit de la civilisation de l’Europe procède à la fois d’un modèle rationaliste et universaliste, qui assure qu’en droit tout peuple est susceptible d’être civilisé, et d’un modèle historiciste et particulariste, qui insiste sur la spécificité de l’histoire européenne. Si l’histoire de l’Europe moderne est le résultat d’un processus historique qui lui a permis d’émerger de la barbarie grâce à un système d’équilibre diplomatique, aux progrès du commerce et au faste culturel des cours, comment penser l’accès des sauvages de l’Amérique ou des barbares asiatiques à la société civile ? D’où la question qui est au cœur des débats sur la « civilisation » de la Russie, sous l’action de Pierre le Grand puis de Catherine II, comme des discussions sur les effets de la colonisation en Amérique : est-il possible de civiliser un pays par l’action volontariste du

pouvoir politique, qu'il soit celui du despote éclairé russe ou du colonisateur européen ?

Même les auteurs hostiles au colonialisme européen, comme Raynal et Diderot dans certains passages de l'*Histoire philosophique des établissements des Européens dans les deux Indes*, ne remettent pas en cause ce récit de l'exceptionnalité européenne. Le colonialisme, surtout dans ses abus, y est présenté comme un des principaux points noirs de l'histoire européenne, un reste de barbarie que les progrès de la civilisation doivent effacer ; mais, dans le même temps, la valeur exemplaire de l'histoire européenne comme procès de civilisation est réaffirmée dans des termes très proches de ceux de Voltaire et Robertson. L'ambiguïté du texte se traduit dans les usages du mot « civilisation », employé à la fois pour désigner la sortie de l'Europe du système féodal et la sédentarisation et acculturation des Amérindiens[54].

Alors que le modèle de la civilisation européenne était construit contre la notion d'empire, la civilisation devient dans le cadre colonial le mot d'ordre d'une autre tentation impériale. L'élargissement de l'espace historique à l'échelle du globe ne se traduit pas par un décentrement de l'Europe, mais au contraire par l'affirmation d'une mission et par un retour à l'eurocentrisme. Ce qui a souvent été présenté comme une contradiction interne de l'universalisme des Lumières, voire comme sa face obscure, sa dialectique négative, ne se comprend qu'au regard de la conception proprement historique de l'Europe qui émerge à cette période.

Schiller, dans sa leçon de 1789 sur l'histoire universelle, prononcée à Iéna, met en scène l'écart, au sein de la même humanité, entre les Européens modernes et les sauvages ou les barbares de l'Antiquité. L'écart est à la fois affirmé et nuancé car l'histoire est celle d'un progrès continu, semblable aux âges de la vie, qui mène à cette excellence humaine qu'est « l'Européen raffiné du XVIII^e siècle ». Celui-ci, malgré les apparences, n'est « qu'un frère plus avancé du Canadien moderne ou de l'antique Celte ». Et

Schiller assigne à l'histoire universelle cette mission : comprendre « quelles circonstances l'homme [a] traversées pour arriver d'un extrême à l'autre, pour s'élever de la condition de troglodyte insociable à celle du penseur fécond, d'homme du monde, d'homme civilisé[55] ». Cette trajectoire, c'est l'histoire de l'Europe et de ses succès. L'eurocentrisme des Lumières est un historicisme.

Progrès et révolution

Cette même année 1789, Nicolas de Bonneville, polygraphe longtemps protégé par d'Alembert, plus connu pour son rôle au Cercle social sous la Révolution, publiait les deux premiers volumes de son *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain, jusqu'à la paix de 1783.* À bien des égards, cet ouvrage s'inscrivait dans la droite ligne de ce grand récit de l'histoire européenne dont j'ai dégagé les traits. Bonneville va même plus loin : après le récit proprement historique, il annonce une deuxième partie consacrée aux « progrès de la civilisation en Europe », puis une troisième sur « l'histoire de l'Esprit humain en Europe ». Mais l'histoire le rattrape : l'ouvrage ne sera jamais achevé.

On peut y voir plus qu'un symbole, car la Révolution française a profondément reconfiguré cette façon de penser la spécificité de l'histoire européenne dans son rapport aux autres. On sait à quel point la fin du XVIII^e^ siècle a été marquée par un nouveau rapport au temps historique et à l'expérience politique, voire par le basculement dans un nouveau « régime d'historicité[56] ». Les héritiers directs de la philosophie des Lumières furent confrontés à ce bouleversement de la conception même du temps historique. Comment articuler l'événement révolutionnaire, qui bouleversait le présent et l'avenir de l'Europe, et le récit historique des progrès continus de la civilisation ? Comment rendre compatibles deux conceptions aussi

différentes du changement historique : celle du temps long et sécularisé des progrès politiques, sociaux et culturels de l'Europe, qui était l'héritage du grand récit des Lumières ; celle de l'action révolutionnaire qui ouvrait sous leurs yeux un temps court de bouleversements, marqué par la liberté des acteurs et par l'élargissement radical de l'horizon d'attente ? Si 1789 pouvait encore apparaître, à beaucoup, comme le couronnement d'un long processus, le désemboîtement des temporalités était de plus en plus évident à mesure que la Révolution avançait et que son cours chaotique semblait défier la prévision.

Condorcet répond de façon assez radicale à cette difficulté. On lui doit ce texte emblématique de l'optimisme des Lumières qu'est l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, mûri au cours des années 1780, rédigé en 1793-1794 et laissé inachevé après l'arrestation et la mort du philosophe. Alors même qu'il rédige la plus grande partie de l'*Esquisse* durant sa fuite à l'automne 1793, il ne dévie pas de son optimisme sur la perfectibilité de l'espèce humaine et sur les leçons qu'il est possible de tirer, pour l'avenir, des progrès réalisés par les sociétés européennes depuis le XVI^e^ siècle, notamment sous l'effet des progrès de l'imprimerie. Condorcet esquive le trouble épistémologique qu'auraient pu susciter le bouleversement révolutionnaire et ses péripéties en effaçant toute solution de continuité entre le récit du passé (les neuf premières époques), et les conjectures tournées vers l'avenir (la dixième époque). La connaissance rationnelle des sociétés humaines et l'examen attentif des progrès des sociétés européennes depuis trois siècles permettent de prédire « avec une grande probabilité », l'avenir du monde[57]. Le récit de l'histoire européenne est alors rendu plus cohérent, fondé sur le principe de l'infinie perfectibilité humaine, et totalement identifié à l'histoire universelle. En conséquence l'écart s'accentue entre l'Europe, éclairée et civilisée, et le reste du monde. Condorcet fait mine de s'interroger : « Toutes les nations doivent-elles se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples

les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés : les Français, et les Anglo-Américains ? Cette distance immense qui sépare ces peuples, de la servitude des Indiens, de la barbarie des peuplades africaines, de l'ignorance des sauvages doit-elle peu à peu s'évanouir ? Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitants à ne jamais jouir de la liberté ; et à jamais exercer leur raison ? » La réponse est apportée avec assurance dans un texte rédigé durant l'hiver 1794, intitulé « La propagation des lumières sur le globe ». Le chemin universel vers la civilisation passe par l'imitation des révolutions américaine et française : « Bientôt la liberté, s'élançant avec elle des ailes assurées que la France et l'Amérique lui ont offertes, subjuguera tous les peuples dont les yeux enfin dessillés ne pourront plus les méconnaître[58]. » La généralisation des progrès de l'Europe n'est plus qu'une question de diffusion des bienfaits de la raison.

On peut, bien sûr, être sensible à la polysémie du verbe « subjuguer ». Tout en désignant l'attrait irrésistible de la liberté, la fascination qu'elle exerce à travers le monde, il laisse planer le thème, propre à la rhétorique révolutionnaire, d'un despotisme de la liberté. Si Condorcet estime que le modèle européen, fondé sur la liberté et la raison, s'imposera de lui-même, par la seule force de l'exemple, les échos involontaires de sa phrase rappellent l'ambiguïté de cet optimisme, ou plus exactement son idéalisme. Ce qui est absent, c'est une théorie de la propagation révolutionnaire. Si la civilisation est un long processus historique, comment des peuples pourraient-ils, en peu de temps, franchir « la distance immense » qui les sépare des Européens ? Comment rendre la liberté souhaitable ?

D'autres façons d'articuler le progrès continu des Lumières et la rupture révolutionnaire étaient possibles, comme celle de Volney qui fera l'objet du prochain chapitre. Si Volney partageait l'optimisme de Condorcet et la conviction que la civilisation allait devenir « générale », il insistait davantage sur les effets propres de l'action politique. Encore fallait-il

intégrer, même fictivement, les sociétés non européennes à cet effort révolutionnaire. Il imaginait une assemblée générale de tous les peuples, qui s'achevait par le rejet unanime, par les peuples eux-mêmes, de leurs croyances traditionnelles, et par leur ralliement aux « législateurs », c'est-à-dire aux constituants français[59]. Cet épisode lui permettait de mettre en scène la diversité physique et culturelle de l'humanité, ainsi que l'horizon de sa fusion dans une commune civilisation. La tension, si criante chez Voltaire, entre le constat de la diversité des races et des mœurs et l'idéal d'un commun destin de l'humanité trouvait là une sorte de solution idéale, mais au prix de la fiction et du prophétisme révolutionnaire.

Les historiens du XVIII^e^ siècle se sont efforcés de produire un récit sécularisé de la naissance de l'Europe comme système politique et entité culturelle émergeant progressivement de la barbarie féodale. Cette histoire, que résumaient les termes « civilisation » et « lumières », c'est-à-dire le progrès conjoint des mœurs et du savoir, était au cœur de l'idée que les élites européennes se faisaient de leur spécificité. Se posait alors la question de l'historicité propre des autres sociétés, de mieux en mieux établie par de nombreux témoignages : était-il possible de penser un temps commun, et donc une histoire commune ? Ou, à l'inverse, les sociétés extra-européennes étaient-elles réduites à ne fournir que le substrat anthropologique d'une histoire naturelle de l'homme (les sauvages américains) ou le contre-modèle immobile de l'histoire européenne (la Chine) ? Cette difficulté irrésolue explique les difficultés que rencontrèrent les historiens du XVIII^e^ siècle, Voltaire en tête, lorsqu'ils s'efforcèrent de fonder une histoire universelle sur le schème de la civilisation de l'Europe. Leurs héritiers, à la fin du siècle, durent à leur tour se confronter à cette difficulté, tout en s'efforçant de penser conjointement la longue durée du procès de civilisation et le temps court de la transformation révolutionnaire.

1. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 [1934], p. 21.

2. Bertrand Binoche (dir.), *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

3. Au sein d'une bibliographie considérable : Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Levy, 1973 ; J. Starobinski, « Le mot civilisation », *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières, op. cit.* ; Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, thèse de doctorat, Hambourg, 1930 ; Victor Goldschmidt, « Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de d'Alembert) », *Écrits*, vol. 2, *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984, p. 81-128.

4. Voir, notamment, L. Wolff et M. Cipolloni (dir.), *The Anthropology of the Enlightenment*, *op. cit.*

5. Jack Goody, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 2013 [2006].

6. Pour une présentation, sur plusieurs siècles, de quelques-unes des tentatives d'écrire l'histoire de l'Europe, voir Marcello Verga, *Storie d'Europa*, Rome, Carroci, 2004.

7. Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude*, Paris, Seuil, 2008.

8. Franck Lestringant, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Paris, Klincksieck, 1999 [1990], et *id.*, *L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991. Plus généralement, François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Seuil, 2008 [2005].

9. La bibliographie est considérable sur le monde anglais. Sur le cas de l'Amérique française, voir Gilles Havard, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne, XVII^e^-XVIII^e^ siècle », *Annales HSS*, vol. 62, n^o^ 3, 2007, p. 539-574.

10. Cette tradition restera longtemps importante dans le discours des sciences camérales allemandes, qui conçoivent l'espace politique européen comme un ensemble d'États faisant l'objet de descriptions parallèles. Voir Hans Erich Bödeker, « "Europe" in the Discourse of the Sciences of State in 18th Century Germany », *Cromohs*, vol. 8, 2003, p. 1-14.

11. L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, *op. cit.*

12. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 ; Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, trad. par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

13. Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, New York, Cambridge University Press, 1997 ; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, t. II, *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

14. Voltaire commence à travailler à son « histoire générale » en 1741, en publie un plan en 1745, puis une première édition en 1756, en réaction à une publication pirate et fautive de 1753. De nouvelles éditions, augmentées et corrigées, sont publiées en 1768 et 1775, sous le titre

d'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. L'édition posthume de 1785 intègre les derniers ajouts de Voltaire. Sur l'histoire du texte, voir la préface de René Pomeau dans Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Paris, Garnier, 1963, 2 tomes (édition que nous emploierons ici). Une nouvelle édition critique en 9 tomes figure dans les *Œuvres complètes* (Oxford, Voltaire Foundation, 2009).

15. L'historiographie italienne, néanmoins, a reconnu assez tôt l'importance de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Voir Furio Diaz, *Voltaire storico*, Turin, Giulio Einaudi, 1958, et Federico Chabod, *Storia dell' idea di Europa*, Bari, Laterza, 1961.

16. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, *op. cit.*, t. I, p. 310.

17. *Ibid.*, t. I, p. 632.

18. *Ibid.*, t. II, p. 811.

19. *Ibid.*, t. II, p. 904.

20. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres historiques*, *op. cit.*, p. 616.

21. Sur l'œuvre de W. Robertson, voir en particulier Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton, Princeton University Press, 1985, et Stewart Brown (dir.), *William Robertson and the Expansion of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Sur Robertson historien de l'Europe, voir K. O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, *op. cit.*, chap. IV et V ; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, *op. cit.*, t. II, p. 258-308 ; Colin Kidd, *Subverting Scotland's Past. Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1680-c.1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Sur le dialogue entre l'histoire de l'Amérique et l'histoire de l'Europe, voir S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*

22. William Russell, *The History of Modern Europe with an Account of the Decline and Fall of the Roman Empire and a View of the Progress of Society from the Rise of the Modern Kingdoms to the Peace of Paris in 1763*, Dublin, S. Price, 1779. De nombreuses fois réédité, le livre sera même prolongé en 1811 jusqu'à la paix d'Amiens.

23. Mais il faudrait aussi ajouter des ouvrages d'histoire nationale qui utilisent ce cadre narratif, comme la grande *Histoire d'Angleterre* de David Hume, qui inscrit l'histoire anglaise dans un contexte résolument européen. Duncan Forbes, « The European, or Cosmopolitan, Dimension in Hume's Science of Politics », *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, vol. 1, 1978, p. 57-60.

24. Voltaire, *Remarques sur l'histoire*, dans *Œuvres historiques*, *op. cit.*, p. 44.

25. Nicolas de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne, depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783*, t. I, Genève, s.é., 1789, p. 2.

26. David Hume, « Of the Rise and Progress of the Arts and Science », *Essays, moral and political*, Édimbourg, Kincaid, 1742 (ma traduction). Voir l'édition bilingue : D. Hume, *Essais sur l'art et le goût*, éd. par Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2010, p. 234.

27. William Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles V, with a View of the Progress of Society, from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, Londres, W. Sharpe and Son, 1820 [1769], t. I, p. 489 (ma traduction).

28. Isaak Iselin, *Uber die Geschichte der Menschheit*, Bâle, Johannes Schweighauser, 1779. Voir B. Binoche, *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Puf, 1994.

29. J. G. A. Pocock, « Classical and Civil History. The transformation of Humanism », *Cromohs*, n° 1, 1996, p. 1-34, et *id.*, *Barbarism and Religion*, *op. cit.*, t. II.

30. *De l'esprit des lois* est une référence constante. Montesquieu a sans doute été le premier à insister aussi fermement sur le lien entre commerce et mœurs, et surtout à proposer une histoire du commerce qui fonde la spécificité de l'Europe moderne et de sa domination.

31. K. O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, *op. cit.*, p. 99-100.

32. László Kontler, *Translations, Histories, Enlightenments. William Robertson in Germany, 1760-1795*, New York, Palgrave Macmillan, 2014 ; Franco Venturi, « Scottish Echoes in Eighteenth-Century Italy », dans Istvan Hont et Michael Ignatieff (dir.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; J. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, *op. cit.*, p. 171.

33. Voir la correspondance entre Suard et Robertson citée par John Renwick, « Robertson's Reception in Eighteenth-Century France », dans S. J. Brown (dir.), *William Robertson and the Expansion of Empire*, *op. cit.*, p. 145-163, et David Hume, *The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, p. 193-196.

34. Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.

35. Le dernier ouvrage de W. Robertson élargit encore l'horizon avec une histoire des relations entre l'Europe et l'Inde : *A Historical Disquisition Concerning the Knowledge which the Ancients Had of India*, Londres, A. Strahan and T. Cadell, 1791. S. J. Brown, « William Robertson. Early Orientalism and the Historical disquisition on India of 1791 », *Scottish Historical Review*, vol. 88, n° 2, 2009, p. 289-312 ; S. Sebastiani, « William Robertson, entre l'Amérique et l'Inde. D'un nouveau monde sans histoire au berceau de la culture et du commerce », *Purusārtha*, vol. 31, *L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVII^e-XIX^e siècles)*, 2013, p. 41-71.

36. Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain, 1724 ; Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, *op. cit.*, p. 29-30 et, à un moindre degré, W. Robertson, *Histoire de l'Amérique*, Paris, Panckoucke, 1778, t. I, p. 519 : « Le P. Lafitau, dans ses mœurs des sauvages, emploie 347 pages fastidieuses pour le seul article de la religion. »

37. Bruce Lenman, « From Savage to Scot via the French and the Spaniards. Principal Robertson's Spanish Sources », dans S. J. Brown (dir.), *William Robertson and the Expansion of Empire*, *op. cit.*, p. 196-209 ; J. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, *op. cit.* Cet effort est néanmoins jugé insuffisant par les Espagnols et surtout par les créoles américains. Sur la dimension atlantique de la controverse et sur l'importance des enjeux raciaux : S. Sebastiani, « L'Amérique des Lumières et la hiérarchie des races. Disputes sur l'écriture de l'histoire dans l'*Encyclopædia Britannica* (1768-1788) », *Annales HSS*, vol. 67, n° 2, 2012, p. 327-361.

38. W. Robertson, *Histoire de l'Amérique*, *op. cit.*, t. IV, p. 1-3. On retrouve la même nuance, ou le même embarras, lorsqu'il est question de leurs productions artistiques. Après avoir

annoncé que « la marque la moins équivoque des progrès des Mexicains est le degré auquel ils avaient porté les arts », Robertson nuance l'avis de Cortès qui jugeait que les artistes mexicains étaient même supérieurs aux Européens (p. 31 et suivantes).

39. Voltaire, *De la gloire. Entretien avec un Chinois*, dans *Œuvres complètes*, vol. 18-A, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

40. Voltaire, *Supplément à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, op. cit.,* p. 903.

41. À la même époque (1759 et 1763), Voltaire écrit l'*Histoire de la Russie* qui pose la question de l'entreprise de civilisation, et donc de l'européanisation, de la Russie. En 1773, il publiera des *Fragments historiques sur l'Inde*.

42. Voltaire fait un usage intensif des récits de voyage, mais aussi des relations des jésuites et des nombreux travaux des antiquaires et orientalistes érudits. Il s'efforce de les intégrer à un nouveau grand récit, sur les ruines de l'universalisme chrétien, déjà vacillant depuis la fin du XVII^e^ siècle. Voir J.-P. Rubiés, « From Antiquarianism to Philosophical History », art. cit.

43. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, op. cit.,* p. 55.

44. *Ibid.*, p. 196-197.

45. *Ibid.*, p. 807.

46. *Ibid.*, p. 808.

47. Voir en particulier le deuxième chapitre de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, op. cit.,* « Des différentes races d'hommes ». Cette insistance de Voltaire sur la diversité des races humaines a fait couler beaucoup d'encre, en raison de remarques sur l'infériorité physique et intellectuelle des Noirs. On notera toutefois, sans minimiser la gêne que suscitent ces passages, que, pour Voltaire, la diversité des races humaines est d'abord un outil polémique utilisé contre le récit biblique et s'inscrit dans une tradition de la pensée libertine du XVII^e^ siècle. Par ailleurs, elle n'est pas incompatible avec l'affirmation d'une unité de la nature humaine.

48. C'est cette option résolument « présentiste » qui permet à Voltaire de critiquer les mœurs du passé au nom de la supériorité des principes qui sont les siens, comme Européen moderne. Sur ce point, voir Pierre Force, « Voltaire and the Necessity of Modern History », *Modern Intellectual History*, vol. 6, n° 3, 2009, p. 457-484. À l'inverse, le principe surplombant, hors de l'histoire, est symbolisé par la figure de l'extraterrestre. On pense à celui qui découvre l'Afrique dans le *Traité de métaphysique* (1734) et, bien sûr, à *Micromégas* (1752). Pour une discussion plus large sur ces questions, voir le numéro dirigé par J. Brewer et S. Sebastiani de *Modern Intellectual History*, vol. 11, n° 3, 2014.

49. Gérard Laudin, « La cohérence de l'histoire. Aspects de la réception de Voltaire dans l'Allemagne des années 1760-1770 », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. II, p. 1435, et *id.*, « L'histoire comme science de l'homme chez Gatterer et Schlozer », dans Hans Erich Bödeker, Philippe Büttgen et Michel Espagne (dir.), *Göttingen vers 1800, l'Europe des sciences de l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 483-514. Alexandre Escudier, « Histoire universelle et comparaison en Allemagne à la fin du XVIII^e^ siècle », *Eurostudia*, vol. 4, n° 2, 2008.

50. Loin de construire l'Orient sous la forme d'une altérité radicale, Voltaire cherche toujours à rapprocher les traits caractéristiques de sociétés éloignées. Il critique vigoureusement le thème

du despotisme asiatique. À la différence de Montesquieu, il ne voit rien qui oppose terme à terme les pratiques du pouvoir en Orient et en Occident. De même, il refuse de faire du féodalisme une spécificité de l'histoire européenne, le retrouvant par exemple chez les « Tartares occidentaux », c'est-à-dire les Mongols après Gengis Khan (voir Rolando Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venise, Marsilio, 1994, p. 95-139). Et lorsqu'il évoque le Japon, c'est pour comparer la prise du pouvoir par les Tokugawa avec certains épisodes de l'histoire allemande.

51. S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.* ; B. Taylor et S. Knott (dir.), *Women, Gender and Enlightenment*, *op. cit.*

52. Karen O'Brien remarque que les dernières éditions (celle de 1769 et surtout celle, posthume, de 1785, qui intégre les corrections et ajouts manuscrits de Voltaire) sont plus ironiques, plus sceptiques, et ont souvent poussé les historiens de la littérature à voir dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* une dénonciation des folies humaines et d'une histoire incohérente, alors que l'édition originale mettait bien plus en avant le récit cohérent de la naissance de l'Europe moderne (K. O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, *op. cit.*, p. 47-48). Elle en tire la conclusion que cette cohérence est au cœur du récit des Lumières. Mais l'on peut tout autant insister sur l'instabilité de l'entreprise, de plus en plus flagrante au fur et à mesure que Voltaire l'approfondit.

53. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, *op. cit.*, t. II, p. 798.

54. K. Ohji, « Civilisation et naissance de l'histoire mondiale dans l'*Histoire des deux Indes* de Raynal », art. cit.

55. Friedrich Schiller, « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ? » [1789], trad. par Ayşe Yuva, *Philosophie*, vol. 96, n° 1, 2008, p. 3-24.

56. R. Koselleck, *Le Futur passé*, *op. cit.* ; F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 2003.

57. Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794)*, éd. par Jean-Pierre Schandeler, Pierre Crépel et le Groupe Condorcet, Paris, Ined, 2004, p. 429. Sur la philosophie de l'histoire de Condorcet et son articulation au projet d'art social, voir Keith M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, trad. par Michel Nobille, Paris, Hermann, 1988 [1975].

58. Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 430 et p. 943.

59. Constantin-François Volney, *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* [1791], *Œuvres*, t. I, éd. par Anne et Henry Deneys, Paris, Fayard, 1990, p. 166-440.

CHAPITRE III

Vertiges de l’universalisme révolutionnaire

Certaines œuvres sont victimes de leur succès. Souvent citées, rarement lues, elles sont réduites à un titre qui alimente les malentendus et les contresens. Tel est le cas des *Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, publiées en 1791 par un député à l’Assemblée constituante, Constantin-François Chassebœuf, plus connu sous le nom de plume qu’il s’était choisi avant la Révolution : Volney. Le livre connut dès sa parution un réel succès, mais exerça surtout une grande influence sur la génération romantique de 1830, fascinée par l’ouverture, dans laquelle le narrateur, immobile au milieu des vestiges de Palmyre, semble s’abîmer dans une méditation mélancolique sur l’histoire : l’Europe, s’interroge-t-il, pourrait-elle à son tour connaître la même destinée que les grands empires de l’Asie[1] ?

Cette réception a profondément marqué la réputation des *Ruines* et les historiens de la littérature s’y sont souvent laissé prendre. Même Jean Gaulmier, auteur de la monographie de référence sur Volney, parle d’un « Génie du scepticisme », pour le plaisir du parallèle facile, mais trompeur, avec Chateaubriand. Et Jean Ehrard a cru voir en Volney l’homme de la « Révolution mélancolique[2] ». Mais comment comprendre, alors, qu’il ait rédigé un tel livre en plein enthousiasme révolutionnaire, au moment où

l'Assemblée constituante, dont il était membre, achevait ses travaux ? Comment expliquer que l'ouvrage, immédiatement traduit en anglais, soit devenu un des livres de chevet du mouvement radical[3] ? Comment faire coïncider cette mélancolie supposée avec le rationalisme militant qui fut, tout au long de sa carrière intellectuelle, la marque de fabrique de Volney, héritier revendiqué de Voltaire, d'Helvétius et d'Holbach ? C'est que, en réalité, les *Ruines* ne sont nullement habitées par une conception mélancolique de l'histoire, encore moins par une fascination esthétique pour les vestiges du passé ; elles sont, tout au contraire, animées par une adhésion profonde à l'œuvre de la Révolution française et à l'ère nouvelle de progrès qui semblait alors s'ouvrir et suscitait l'enthousiasme du petit groupe de savants que Volney fréquentait chez Mme Helvétius pendant la rédaction du livre[4]. Le prélude élégiaque vise surtout à mettre en évidence le renversement qui suit, lorsque le narrateur reçoit, grâce à l'intervention du « génie » sorti d'un tombeau, la révélation de l'avenir radieux qu'annonce au monde la Révolution française. Le reste du livre offre une description exaltée de l'effort législateur de la Révolution, présenté à la fois comme le triomphe de la loi naturelle et comme l'aboutissement des Lumières, puis annonce, sur le mode de la prophétie, sa diffusion à l'ensemble des peuples du monde.

La réception romantique des *Ruines* souligne la complexité du dispositif narratif choisi par Volney[5]. Ce livre de philosophie morale et politique, nourri par la philosophie rationaliste des Lumières, prétend avoir été entamé avant la Révolution, pendant le voyage de Volney en Syrie, dont le récit, publié en 1786, lui avait acquis une certaine notoriété. Pourquoi Volney choisit-il, pour décrire la Révolution, la double fiction d'un conte orientalisant et d'une prophétie ? Alors qu'il avait sciemment évité, dans son *Voyage en Égypte et en Syrie*, les facilités du récit de voyage au profit d'une véritable ambition descriptive, pourquoi inscrit-il ce livre, dont les enjeux sont clairement philosophiques et politiques, dans un procédé

narratif si curieux ? C’est une énigme qui n’a guère embarrassé les commentateurs. Mon hypothèse est que cette construction paradoxale et passablement alambiquée signale la double difficulté qu’affronte Volney lorsqu’il s’agit de montrer que la Révolution accomplit la promesse de progrès politique et moral dont les Lumières étaient porteuses : d’une part, la question de la spécificité de l’Europe et de l’universalité du projet émancipateur des Lumières ; de l’autre, le nouveau rapport au temps qu’induit l’événement révolutionnaire dans sa soudaineté proprement imprévisible. Or les deux éléments ont évidemment partie liée : c’est en tant que processus historique de longue durée que le progrès des mœurs – leur *civilisation* – pouvait être pensé à la fois comme un phénomène spécifiquement européen et comme un horizon universel, c’est-à-dire comme un modèle.

L’œuvre de Volney fournit un observatoire précieux pour étudier la rencontre de l’héritage des Lumières et du moment révolutionnaire autour des équivoques de l’eurocentrisme. Les héritiers revendiqués des Lumières confrontent le grand récit de la civilisation européenne, forgé tout au long de la seconde moitié du siècle, à deux phénomènes majeurs que sont, d’une part, la conscience de plus en plus aiguë qu’ils ont de l’élargissement de l’histoire à une échelle globale intégrant l’Amérique et l’Asie et, d’autre part, l’événement révolutionnaire et l’espérance qu’il suscite. Elle implique donc de relire les *Ruines* dans le contexte précis de sa publication, mais aussi dans le mouvement général de l’œuvre de Volney qui, entamée avant la Révolution avec le *Voyage en Égypte et en Syrie*, s’achève sous la Restauration avec des projets de simplification des langues asiatiques et dessine ainsi un parcours exemplaire au sein de l’orientalisme français.

L’Europe et les Empires

Il existe, au XVIII^e^ siècle, deux grandes façons de penser l'Europe : comme le résultat d'un processus historique interne, fait de rivalités politiques et de progrès économiques, ou comme une entité géographique et culturelle confrontée à d'autres espaces. Dans le premier cas, l'Europe s'oppose aussi bien à la chrétienté qu'au modèle impérial, contre lequel elle s'est construite. C'est le grand récit de l'histoire européenne qui domine l'histoire philosophique des Lumières, de Voltaire à Robertson, et qui décrit l'émergence, depuis la Renaissance, d'un système concurrentiel d'États, les progrès du commerce et le raffinement des cours. Dans le second cas, l'Europe se confronte aux sauvages, aux barbares, mais aussi aux grandes sociétés orientales. Ici, c'est l'héritage des grands voyages transocéaniques, des premiers empires coloniaux et de la découverte de l'altérité, débouchant sur la crise de la conscience européenne. Bien entendu, ces deux dimensions interfèrent largement. En répudiant la notion d'empire dans la définition même de l'Europe, les écrivains des Lumières la retrouvent dans la réflexion sur l'expansion européenne ; surtout, la même opposition entre civilisés et barbares organise le rapport des Européens à leur passé et aux peuples des sociétés extra-européennes. La notion de civilisation est ambiguë en ce qu'elle fait coexister différentes modalités de ce rapport. Une modalité historique, celle de l'engendrement qui conduit de la barbarie médiévale à l'Europe éclairée ; une modalité typologique, qui suppose l'existence de différents peuples civilisés, de la Chine ancienne à l'Europe moderne ; une modalité politique, enfin, qui s'interroge sur la possibilité de faire accéder un peuple à l'état civilisé par un ensemble de réformes volontaristes. Ce sont ces différentes conceptions que le néologisme *civilisation* rassemble.

Volney n'a jamais écrit sur l'histoire européenne. S'il n'ignore rien du récit historique qui forme le cœur de la notion de civilisation, il aborde sciemment la question européenne à distance, à travers son intérêt pour les autres cultures, le monde arabe sous domination turque, plus tard

l'Amérique, puis l'Asie, dont il étudie les langues. À la différence de Voltaire, il ne se contente pas de construire une image fantasmée des cultures non européennes pour critiquer une partie des prétentions européennes : il investit une véritable posture ethnographique, comme s'il voulait incarner la figure du philosophe-voyageur que Rousseau appelait de ses vœux[6]. Pourtant, la contribution de Volney à l'orientalisme ne fait pas l'unanimité parmi les historiens. Son œuvre apparaît à Edward Said comme emblématique des débuts de l'orientalisme européen, dans son œuvre de réification des cultures de l'autre, alors que Henry Laurens voit au contraire en Volney un homme des Lumières ouvert à la spécificité des cultures non européennes[7]. Or ce qui importe n'est pas de juger l'œuvre de Volney à travers le prisme de nos critères contemporains, mais de comprendre les contradictions qui pèsent sur la façon de penser les rapports entre l'Europe et le reste du monde à la fin du XVIII^e^ siècle et la manière dont la Révolution, comme événement et comme expérience, reconfigure la tension entre histoire universelle et eurocentrisme dans la pensée des Lumières. Pour cette raison, il est nécessaire, avant de se pencher sur le texte des *Ruines* et sur son affirmation selon laquelle la « civilisation deviendra générale », de s'interroger sur la façon dont Volney, dans ses écrits antérieurs, articule les différents schèmes de la civilisation.

En 1783, âgé tout juste de vingt-cinq ans, Volney entreprend un voyage de deux ans dans l'Empire ottoman, dont il tirera, à son retour, un *Voyage en Égypte et en Syrie* qui connut immédiatement un grand succès en France et en Europe, et qui sera réutilisé par Bonaparte et les savants qui l'accompagnent lors de l'expédition d'Égypte. Il vaut pourtant la peine de revenir au projet originel de Volney. Après avoir d'abord songé à découvrir « l'Amérique naissante et les sauvages[8] », il se décide finalement pour l'Égypte et la Syrie, parce qu'elles lui permettent d'étudier à la fois leur passé et leur présent ou, comme il le dit, de les décrire « sous le double rapport de ce qu'elles furent jadis et de ce qu'elles sont aujourd'hui ». Il

s’agissait, au départ, d’y trouver l’origine des idées religieuses, morales et politiques de l’Europe[9], mais aussi d’étudier l’état politique de l’Empire ottoman, dans une période de crise politique et militaire – les Turcs venaient d’être battus en Crimée par les Russes, et les autorités diplomatiques françaises pensaient très sérieusement à une expédition en Égypte[10]. Or, finalement, le premier aspect (l’interrogation sur l’héritage antique) est totalement délaissé au profit du second (la description géographique, ethnographique, sociopolitique et militaire[11]) : alors même que l’intérêt sur les vestiges de l’Antiquité orientale est vif en Angleterre et en France, Volney fait passer au premier plan des considérations de philosophie politique sur le despotisme de l’Empire ottoman et des préoccupations diplomatiques sur la possibilité d’une expédition française en Égypte. Ce déplacement est très révélateur. On a parfois voulu y voir la trace d’une mission diplomatique secrète dont aurait été chargé Volney. Aucune preuve n’en a été apportée. Mais, au-delà de cette hypothèse somme toute anecdotique, il faut remarquer que cette réorientation du projet, à l’épreuve du terrain, n’est pas sans lien avec une conception de l’histoire européenne que Volney hérite des philosophes. Avec l’Antiquité, juive ou romaine, la continuité historique a été rompue. Volney redira à plusieurs reprises, notamment dans ses leçons d’histoire de l’an III, son peu d’estime pour l’Empire romain, qui ne peut en aucun cas servir de modèle ou même de point de départ à une réflexion sur ce que peut et doit être « l’Europe moderne[12] ». S’il s’oppose ainsi aux jacobins, il se situe parfaitement dans la continuité des leçons de Voltaire. En revanche, l’Empire ottoman, à la fois puissance déclinante et figure de l’alliance entre despotisme politique et fanatisme religieux, apparaît à Volney comme un objet privilégié de la réflexion politique contemporaine, permettant de penser la spécificité de l’Europe.

Comme la plupart des voyageurs européens, Volney compare à plusieurs reprises l’état sociopolitique de l’Orient et celui de l’Europe. Il

cherche à comprendre ce lieu commun de la pensée politique des Lumières qu'est l'opposition entre la liberté de l'Europe, ou du moins sa modération, et le despotisme asiatique. Volney entend réfuter la thèse de Montesquieu – qu'il réduit à tort, comme beaucoup de ses contemporains, à un déterminisme climatique – au profit d'une thèse sociopolitique, qui insiste sur trois points : les conséquences des invasions (à la différence des invasions des peuples du Nord en Europe, qui ont à terme produit la liberté, les invasions turques ont créé une société duale et produit le despotisme) ; l'absence d'« un ordre mitoyen[13] », entre le peuple et les dirigeants, c'est-à-dire d'une classe moyenne susceptible de se constituer en société civile, comme celle qui explique, en Europe, l'absence de despotisme ; enfin, le rôle des femmes, consignées dans l'espace domestique alors qu'elles sont intégrées en Europe aux relations de sociabilité[14]. À la différence de Montesquieu, qui construit le despotisme oriental comme un outil littéraire de distanciation critique (dans les *Lettres persanes*) ou comme un modèle répulsif (dans *De l'esprit des lois*), Volney entend proposer une description, fondée sur une observation. Mais, en dépit de cette rupture, ce qui subsiste, c'est l'outil intellectuel et rhétorique de la comparaison, qui vise à penser par écart la spécificité de l'Europe moderne.

L'Empire ottoman n'est pas simplement une figure de l'altérité, comme peuvent l'être les sauvages de l'Amérique ou même les Chinois, mais une puissance impliquée dans la politique européenne. L'année suivante, un nouveau conflit militaire, entre les Turcs et les Russes, éclate en Crimée, suscitant un large débat des élites européennes mais surtout françaises : faut-il intervenir en faveur de la Turquie, alliée traditionnelle de la monarchie française ? Dans ses *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*, Volney adopte une position si favorable à la Russie qu'elle lui vaudra une médaille de la part de Catherine II[15], mais qu'il faut lire surtout comme une réflexion historique et politique sur ces deux empires à la périphérie de l'Europe et sur la façon dont leurs destins se croisent. Alors que l'Empire

ottoman était perçu depuis trois siècles à la fois comme un acteur important de la politique de l'équilibre européen et comme une menace extérieure, il a tellement régressé, « depuis un siècle » nous dit Volney, qu'il n'inquiète plus personne. Dans le même temps, la Russie a connu une phase d'expansion spectaculaire. « Il n'y a pas un siècle révolu que le nom des Russes était presqu'ignoré parmi nous », écrit Volney : « L'on savait, par les récits vagues de quelques voyageurs, qu'au-delà de la Pologne, dans les forêts et les glaces du Nord, existait un vaste Empire dont le siège était à Moskou. Mais ce que l'on apprenait de son climat odieux, de son régime despotique, de ses peuples barbares, ne donnait pas de hautes idées de sa puissance ; et l'Europe, fière de la politesse de ses cours et de la civilisation de ses peuples, dédaignant de compter les Tsars au rang de ses rois, rejetait les Moscovites parmi les autres barbares de l'Asie[16]. »

Autrement dit, les Russes n'étaient nullement destinés à devenir des Européens. Leur destin était d'être un empire asiatique, comme celui des Moghols en Inde et celui des Ottomans. L'Europe ne se définit ni par des frontières géographiques (même si le climat est évoqué) ni par la religion, mais par un état politique et culturel (des cours polies, une relative liberté, des arts florissants), résultat d'une longue évolution historique que résume ici le terme de « civilisation », opposé à la barbarie orientale. Le sous-texte implicite, ici, est le grand récit de l'Europe moderne dont la matrice est l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire.

Mais un changement brutal, écrit Volney, est intervenu en Russie avec Pierre le Grand, qui fut le point de départ d'une évolution inattendue et a fait de la Russie un pays européen et civilisé (ou du moins en voie de civilisation), modifiant ainsi le « système de l'Europe ». Précise, l'analyse de Volney entremêle deux lignes d'interprétation. La première est la vision traditionnelle, cyclique et explicitement anthropomorphique de la destinée des empires, appelés d'abord à croître puis, arrivés à un point où « la satiété remplace les désirs », à entrer en décadence avant de disparaître. L'histoire

des Ottomans est analysée en ce sens jusqu'à leur avilissement contemporain, ce qui permet à Volney d'en prédire la destruction imminente[17].

La deuxième ligne d'interprétation mobilisée par Volney correspond à l'action volontariste des souverains, Pierre le Grand puis Catherine II. On retrouve ici encore la conception voltairienne de la civilisation, qui dépend moins d'une évolution sociopolitique à long terme que de l'action éclairée des souverains en faveur des arts et des lettres, conception déjà présente dans le *Siècle de Louis XIV,* mais élaborée dans le vif débat sur la Russie des années 1750-1760, opposant les partisans de la politique culturelle des tsars à ceux qui mettaient en doute son efficacité en l'absence d'une transformation socio-économique plus vaste[18]. Cette tension entre procès endogène de longue durée et projet politique volontariste est en effet au cœur des contradictions inhérentes à la théorisation de la civilisation comme schème du changement historique au XVIII^e^ siècle. Ce qu'elle met en jeu, c'est la possibilité d'importer les traits caractéristiques de l'Europe moderne, soit lorsque des souverains européanisés mènent des politiques en ce sens, soit dans le cadre de politiques coloniales visant à civiliser les sauvages[19].

Volney entrelace ainsi trois schèmes historiques de la pensée des Lumières : la théorie des révolutions des empires, qui repose sur une conception cyclique de l'histoire, l'idée d'un long processus immanent, à la fois politique, social et économique, de civilisation de l'Europe depuis les temps modernes, enfin la possibilité d'une politique de civilisation par importation autoritaire de formes européennes. Ces trois modèles du changement historique sont théoriquement contradictoires mais ils réussissent à coexister, chez Volney comme chez d'autres, parce qu'ils s'appliquent à des objets différents : respectivement, l'Antiquité et les Empires non européens ; l'Europe moderne ; les espaces coloniaux et les marges orientales de l'Europe. Or la Révolution va modifier cette

architecture complexe en produisant un modèle unique du changement historique. Dès lors, une nouvelle question se pose : la civilisation peut-elle devenir générale ?

Troubles dans l'historicité

Les *Ruines* se présentent comme une sorte de suite au voyage en Syrie et en Égypte, sans solution de continuité. Volney n'a pas ménagé ses efforts en ce sens : non seulement il prétend en avoir entamé la rédaction lors de son voyage en Syrie, créant ainsi une identification entre le narrateur et l'auteur du *Voyage*, mais le sous-titre même, *Méditations sur les révolutions des empires*, semble inscrire le livre dans la continuité de cette conception cyclique de l'histoire qui dominait les écrits sur l'Empire ottoman. Pourtant, l'ouvrage se situe dans un rapport au temps totalement différent, marqué par l'espérance révolutionnaire. Le rapport de l'Europe aux autres civilisations en est profondément modifié.

Le livre s'ouvre sur le monologue d'un narrateur saisi par la fragilité des sociétés humaines. À l'idée que l'Europe pourrait, à son tour, connaître la même destinée que l'Asie, le voici plongé « immobile, dans une mélancolie profonde[20] ». Mais toute la structure du livre est conçue pour récuser cette vision cyclique de l'histoire des empires et cette poétique des ruines, ces lieux communs philosophiques et esthétiques du siècle, et inscrire le devenir de l'Europe dans un autre régime d'historicité. Pour le dire autrement, il vise à montrer que l'Europe, par l'effet conjugué des Lumières et de la Révolution, échappe à cette succession de grandeur et de décadence. En effet, l'abandon mélancolique du narrateur est interrompu par l'apparition d'un « fantôme » qui entreprend de lui enseigner les leçons du passé (« je te révélerai la sagesse des tombeaux et la science des siècles »), dont il ressort que les aléas de l'histoire ne dépendent ni de la

Providence ni de Dieu, mais des hommes et des institutions qu'ils se donnent. Ce qui permet à Volney de déployer en quelques chapitres une conception naturaliste de la « condition de l'homme dans l'Univers », entièrement régie par des « lois naturelles » que sont l'amour de soi, l'aversion pour la douleur, et la recherche du bien-être. Volney développe les linéaments d'une science sociale de la genèse des institutions humaines, qu'il reprendra et développera dans ses leçons d'histoire à l'École normale en l'an III. On y trouve un condensé de la philosophie du siècle, où dominent la critique de la religion comme mystification politique, une philosophie sensualiste et une théorie de la loi naturelle.

Le tournant du livre se situe au chapitre 13, intitulé « L'espèce humaine s'améliorera-t-elle ? ». Alors que le narrateur se désespère de l'évolution des sociétés européennes, toujours prêtes à faire la guerre en se réclamant de Dieu, le fantôme, désormais désigné comme « le Génie », décide de lui faire voir l'avenir. Cet avenir, évidemment, c'est la Révolution française, décrite comme le point de départ du « siècle nouveau », titre du chapitre 15, et aube d'une ère nouvelle d'égalité et de fraternité universelles.

Le changement de régime d'historicité, selon l'expression de François Hartog, ne pourrait être plus clairement symbolisé que par ce passage lexical du fantôme, surgi des tombeaux et donc du passé, au Génie prophétisant un avenir glorieux[21]. La leçon d'histoire spectrale, jugée décourageante, est ainsi remplacée par la prédiction enthousiasmante : « Et peut-être le passé n'est-il que trop propre à flétrir le courage ? Eh bien ! anticipons le temps à venir ; dévoilons à la vertu le siècle étonnant près de naître, afin qu'à la vue du but qu'elle désire, ranimée d'une nouvelle ardeur, elle redouble l'effort qui doit l'y porter[22]. » L'histoire n'est plus d'aucune utilité en tant que *magistra vitae,* puisqu'elle n'est que le récit des folies humaines ; en revanche, l'avenir que dévoile la raison guide l'action humaine.

Dès lors, le livre entonne un long hymne à la Révolution, qui a été préparée par trois siècles de progrès des « lumières[23] », mais qui ouvre véritablement une ère nouvelle, un « siècle nouveau » selon le titre du chapitre par lequel débute la prophétie du Génie[24]. Volney y raconte, sous une forme particulièrement lyrique, les débuts de la Révolution et annonce l'extension dans le monde entier des principes révolutionnaires.

Ainsi l'événement révolutionnaire, que le récit situe fictivement dans un futur immédiat alors qu'il s'est déjà produit au moment où Volney écrit et publie son texte, est au cœur même du livre. Pour reprendre les notions forgées par Koselleck, le champ d'expérience qui est celui des contemporains de Volney vient de se modifier brutalement, transformant complètement leur horizon d'attente, et ouvrant sur une nouvelle conception de l'histoire marquée par l'espérance d'un progrès indéfini[25]. N'oublions pas que Volney a été un acteur enthousiaste des débuts de la Révolution, rédigeant des pamphlets en 1788 et 1789, un député actif à l'Assemblée nationale, puis l'auteur en 1793 d'un *Catéchisme du citoyen*, où il développe sa théorie de la loi naturelle[26]. Les *Ruines* sont un hymne au progrès politique ancré dans l'expérience active de la Révolution. La mélancolie des ruines laisse place au roman philosophique de la Révolution.

La figure du Génie intrigue néanmoins. Pourquoi ce texte, fondamentalement nourri par une conception rationaliste de l'histoire et des sociétés humaines, utilise-t-il, pour faire l'histoire immédiate de la Révolution, une fiction de prophétie ? Mon hypothèse est qu'il s'agit pour Volney de donner une figure à cette rupture dans l'historicité que produit la Révolution. L'intervention du « génie » lui permet de la mettre en évidence, sous la forme du renversement de la mélancolie en espérance, tout en la gommant, puisque la Révolution, dès lors, apparaît moins comme une action humaine contingente que comme la continuation nécessaire d'une loi du développement européen, dans la lignée de l'histoire de l'Europe moderne. Le génie ne prophétise pas, au sens propre ; il met sous les yeux

du narrateur le spectacle de la Révolution, donnant à celui-ci un caractère d'évidence et effaçant le travail historiographique et théorique de l'auteur. Enfin, cette opération a aussi pour conséquence de rendre plus vraisemblable le processus de diffusion de la Révolution au monde entier décrit dans la suite des *Ruines* : dans le temps fictif du récit, les débuts de la Révolution – dont le lecteur de 1791 sait qu'ils sont avérés – et ses développements espérés se situent sur le même plan, celui d'un avenir immédiat présenté comme certain.

Il n'est pas non plus anodin que Volney ait choisi comme cadre narratif la fiction d'un point de vue à distance depuis l'Orient, et qu'il ait donné à sa prophétie la figure exotique et orientalisante d'un Génie. En effet, l'horizon du texte, son véritable nœud théorique, est la façon dont ce nouveau rapport à l'histoire reconfigure les relations entre l'Europe et le reste du monde.

L'universalisme de la raison

La théodicée du progrès humain que Volney déploie avec des accents triomphants couvre néanmoins de nombreuses contradictions[27]. La plus importante est la tension, très caractéristique de la pensée historique des Lumières, entre l'universalisme du progrès et l'affirmation d'une exceptionnalité européenne.

À première vue, on ne saurait accuser Volney d'eurocentrisme. Loin d'être un philosophe en chambre, commentant l'histoire mondiale depuis Paris, Édimbourg ou Ferney, il est parti à la rencontre des sociétés extra-européennes, il a appris l'arabe et vécu avec les Bédouins. Son antiesclavagisme est explicite, notamment dans les *Ruines*, et s'appuie sur un attachement indéfectible à l'égalité des races humaines[28]. Il est le premier à proposer une hypothèse audacieuse, promise à une longue postérité, selon laquelle les habitants de l'Égypte ancienne étaient noirs,

thèse que l'on retrouve aujourd'hui au cœur des théories afrocentristes : « Quel sujet de méditation, […] de penser que cette race d'hommes noirs, aujourd'hui notre esclave et l'objet de nos mépris, est celle-là même à laquelle nous devons nos arts, nos sciences, et jusqu'à l'usage de la parole ; d'imaginer enfin que c'est au milieu des peuples qui se disent les plus amis de la liberté et de l'humanité, que l'on a sanctionné le plus barbare des esclavages[29] ».

Encore cette critique de l'esclavage est-elle largement partagée par les hommes de lettres de sa génération. Plus radicale est sa critique constante de la colonisation européenne. Dans les *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs* [30], puis dans les *Ruines*, il prend parti très fermement contre toute opération de colonisation. Sa position évolue d'une mise en garde contre les difficultés d'une expédition française en l'Égypte à une dénonciation plus générale de la colonisation européenne : « Et ces peuples, qui se disent policés, ne sont-ils pas ceux qui, depuis trois siècles, remplissent la terre de leurs injustices ? Ne sont-ce pas ceux qui, sous des prétextes de commerce, ont dévasté l'Inde, dépeuplé le nouveau continent, et soumettent encore aujourd'hui l'Afrique au plus barbare des esclavages[31] ? »

Avant même la Révolution française, un premier événement avait marqué l'entrée dans une nouvelle ère des relations entre l'Europe et le monde : la Révolution américaine : « Le sort n'a pas dévoué l'Inde et l'Amérique à être éternellement les esclaves de l'Europe. L'affranchissement des colonies anglaises a ouvert pour le nouveau monde une nouvelle carrière ; et plus tôt ou plus tard les chaînes qui le tiennent asservi échapperont aux mains de ses maîtres[32]. »

Ce point de vue correspond à un élargissement de l'histoire : après l'histoire universelle chrétienne, qui était celle de Bossuet et que Volney prend pour cible, puis l'histoire européenne de Voltaire, Robertson ou Gibbon, Volney entend promouvoir une véritable histoire universelle,

depuis son travail sur la chronologie d'Hérodote jusqu'à ses réflexions sur les mutations les plus récentes. Néanmoins, ce souci universaliste est miné de l'intérieur par le thème de l'exceptionnalité européenne qui, jamais affirmée explicitement, est néanmoins présente sous deux formes. Premièrement, Volney défend l'idée d'un progrès continu des lumières et de la civilisation en Europe depuis trois siècles, en des termes très proches de ceux que Condorcet choisira deux ans plus tard dans la 9e époque de son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain.* C'est la critique de Rousseau qui donne à Volney l'occasion d'affirmer sa foi dans les progrès conjoints des sciences, de la culture et de la morale : « Depuis trois siècles surtout, les lumières se sont accrues, propagées ; la civilisation, favorisée de circonstances heureuses, a fait des progrès sensibles […][33]. » Ces progrès sont soutenus par deux phénomènes qui lui apparaissent spécifiquement européens : la constitution de « grandes nations » fondées sur une langue commune et le développement de l'imprimerie, cet « art sacré, un don divin du génie », qui favorise la communication entre les individus et établit « un atmosphère croissant (sic) de lumières », un mouvement désormais irréversible[34]. Volney y insiste à plusieurs reprises : c'est l'imprimerie qui trace une ligne de partage entre l'Europe et l'Orient, parce qu'elle est le vecteur de la diffusion du savoir et qu'elle permet la formation d'une opinion publique, rempart contre le despotisme[35].

La spécificité européenne tient, deuxièmement, à la Révolution française, qui a ouvert une nouvelle ère, comme on l'a vu, et montre ainsi l'exemple au monde. Volney semble parfois hésiter lorsqu'il s'agit de dire si ce rôle de modèle revient à la France, à l'Europe ou même à l'Occident, intégrant ainsi les États-Unis dont l'Indépendance ne serait pas le signe d'un déclin de la domination européenne mais au contraire du progrès de l'Occident. Quoi qu'il en soit, la Révolution ou les Révolutions créditent les Européens d'un rôle moteur dans la diffusion des *lumières* et l'élargissement de la *civilisation*, deux termes presque synonymes chez

Volney : « […] la communication des lumières d'une portion s'étendra de proche en proche, et gagnera le tout. Par *la loi de l'imitation, l'exemple d'un premier peuple sera suivi par les autres ; ils adopteront son esprit, ses lois.* Les despotes mêmes voyant qu'ils ne peuvent plus maintenir leur pouvoir sans la justice et la bienfaisance, adouciront leur régime par besoin, par rivalité ; et la civilisation deviendra générale[36]. » Le rôle spécifique de l'Europe, dont le modèle doit se diffuser par imitation, est parfois exprimé en termes plus explicites et plus inquiétants : « Qu'il se montre un *chef* vertueux, qu'un *peuple puissant* et *juste* paraisse, et la terre l'élève au pouvoir suprême : la terre attend un *peuple législateur* ; elle le désire et l'appelle, et mon cœur l'entend[37]. »

La suprématie européenne ainsi affirmée, dont la France (qualifiée quelques lignes plus loin de « grande nation ») est porteuse, est ainsi une suprématie historique. L'Europe doit devenir le législateur du monde parce qu'elle a ouvert un nouvel horizon d'émancipation. Cependant cette émancipation ne peut se faire par la contrainte. D'où le rêve d'une diffusion par adhésion spontanée. Accréditer cette puissance d'entraînement du modèle français, puis européen, c'est la fonction d'une étrange fiction qui occupe une large part du texte des *Ruines* : l'assemblée générale de tous les peuples. Réunis, des représentants de toutes les religions et de tous les cultes finissent par dénoncer leurs croyances traditionnelles et leurs clergés pour se rallier avec enthousiasme aux « législateurs », c'est-à-dire, soyons clairs, aux constituants français.

> Alors un cri immense s'éleva de toutes les parties de l'Assemblée ; et l'universalité des peuples, par un mouvement unanime, témoignant son adhésion aux paroles des législateurs : « Reprenez, leur dirent-ils, votre saint et sublime ouvrage, et portez-le à sa perfection ! […] [M]ais que ce ne soit plus pour une seule nation, pour une seule famille : que ce soit pour nous

> tous sans exception ! Soyez les législateurs de tout le *genre humain*, ainsi que vous serez l'*interprète de la même nature* […] et enseignez-nous, après tant de religions d'illusions et d'erreurs, la religion de l'évidence et de la vérité »[38].

L'universalisme des Lumières est ici déployé dans sa plus grande pureté théorique : une nature humaine unique, malgré la diversité des populations et des coutumes ; une raison salvatrice, qui démontre la vérité par l'évidence et dissipe les superstitions ; des législateurs pédagogues, qui l'emportent sur les prêtres. Mais comment s'assurer que « l'universalité des peuples » sera aussi unanime que les députés de la nation, la nuit du 4 août ? Évidemment, le caractère assez artificiel, sur le plan narratif, de cette assemblée générale des peuples ne parvient pas à masquer la difficulté qu'affronte Volney : comment cette diffusion universelle des progrès de la civilisation européenne et des principes de la Révolution française pourra-t-elle s'opérer dans un cadre pacifique, si chaque peuple est attaché à ses traditions ou demeure sous la coupe de ses maîtres ? C'est d'ailleurs, comme on le sait, la question à laquelle sont confrontés les révolutionnaires français à l'échelle européenne, et il est significatif que le débat de mai 1790 qui aboutit à la fameuse déclaration de paix au monde soit un des derniers auquel Volney ait participé activement[39].

De cette illusion d'un enthousiasme universel soulevé par l'événement révolutionnaire, Volney va pourtant revenir assez rapidement : d'abord, devant le cours de la Révolution, qui le met en porte-à-faux avec le radicalisme jacobin de l'an II ; puis, en déchantant devant le spectacle de la nouvelle société américaine qui ne lui apparaît plus, lors de son voyage en 1795, comme une promesse de renouveau, mais plutôt comme une continuation de la « vieille Europe[40] » ; enfin, par son éloignement à l'égard de Bonaparte sous l'Empire. Dès l'an III, son scepticisme désabusé éclate dans les leçons d'histoire qu'il donne à l'École normale supérieure. Cette

ambivalence des relations entre l'Europe et le reste du monde demeure, jusqu'à la fin de la carrière intellectuelle de Volney, un point essentiel de sa réflexion, mais elle s'est dépolitisée, du moins en apparence. Elle emprunte désormais ce qui sera, au XIX^e^ siècle, un important vecteur de l'orientalisme européen, la philologie comparée[41].

La mission civilisatrice de l'Occident

Comme la plupart des Idéologues, Volney s'est passionné pour les questions liées au langage[42]. Ayant appris l'arabe en Syrie, il s'intéresse de près à la diversité des langues et à leur histoire, mais cherche aussi à comparer les différentes langues pour trouver des structures générales. Dans ses leçons d'histoire de l'an III, il esquisse une typologie des familles linguistiques et identifie l'histoire des peuples à celle de leurs langues[43]. Cet intérêt théorique pour l'histoire et la classification des langues, qui l'inscrit dans les débats théoriques et politiques les plus vifs de son époque et qu'il poursuivra jusqu'à sa mort[44], se double d'une réflexion pratique sur les conditions de l'enseignement des langues orientales (arabe, persan, turc, hébreux). Il prépare des méthodes de simplification à la fois orthographique et grammaticale des langues, ainsi que des projets de réforme de leur enseignement[45]. Dès 1795, il propose une méthode de « simplification des langues orientales », qui lui vaut d'être affilié à la Société asiatique du Bengale, société savante britannique fondée en janvier 1784 à Calcutta par William Jones, sous le patronage de la Compagnie des Indes orientales[46]. Puis Volney est mis à contribution en 1803 pour la préparation de la *Description de l'Égypte*, ce monument issu de l'expédition de Bonaparte, et participe à la création de l'Académie celtique en 1804. En 1819, enfin, il publie un système de transcription universelle des langues orientales avec

l'alphabet latin, sous le titre significatif *L'Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques.*

La méthode de Volney, qui reprend et développe les propositions avancées dans sa *Simplification des langues orientales* de 1795, répond explicitement à des enjeux pédagogiques. Plus profondément, elle met au jour la tension, qui habite la pensée linguistique des Idéologues, entre un intérêt pour la diversité des langues et des écritures, qui les rapproche de la philologie allemande naissante, et un idéal d'unification des langues, conformément à l'idée d'un fonctionnement universel de l'entendement humain et donc d'une possible grammaire générale[47]. Mais on peut aussi s'interroger sur les enjeux proprement politiques de ce projet, où il s'agit toujours, comme dans les *Ruines*, de promouvoir l'unification culturelle du monde autour de la « civilisation », mais où la suprématie européenne est devenue plus explicite.

La préface de l'ouvrage mérite un peu d'attention. Volney s'adresse aux membres de la Société asiatique et leur vante les mérites d'un alphabet universel, « ce grand véhicule de lumières et de civilisation[48] », en des termes où l'on retrouve la tension entre l'idéal cosmopolite des Lumières et le modèle de l'exception européenne. D'une part, Volney se flatte de présenter son système à une société anglaise, rappelant qu'« entre les vrais amis de la civilisation, il n'existe de barrière ni de nation ni de secte[49] ». D'autre part, il justifie le choix de construire son alphabet universel à partir de l'alphabet latin en prenant acte de la domination européenne.

> [P]arce qu'il a le précieux avantage d'être déjà répandu dans toute l'Europe, dans l'Amérique, et dans toutes vos possessions et colonies, que par conséquent, il règne sur plus de la moitié du globe, je le prends pour base et souche d'un alphabet que je rends *universel*, en tirant de son propre fonds le surplus des signes dont on a besoin pour figurer des sons étrangers […]. De

> cette opération naît un nouvel alphabet *Romain*, que j'appelle *Européen*, lequel résout immédiatement le turc, le persan, le syriaque, l'hébreu, l'éthiopien, etc.[50].

Ce nouvel alphabet à la fois « universel » et « européen » est ensuite étendu aux langues asiatiques comme le Chinois, dont il avait déjà, dans les *Ruines*, dénoncé les défauts, évoquant le problème de la civilisation chinoise « avortée », « entravée par le vice radical d'une langue mal construite[51] ».

Le système universel de transcription des langues proposé par Volney correspond donc à l'universalisation de l'alphabet romain. Mais ce sont surtout ses usages qui révèlent que l'idéal d'une communication générale entre les peuples, sur le modèle de l'Assemblée générale décrite dans les *Ruines*, a cédé la place à un projet de diffusion de la culture européenne à partir d'un diagnostic asymétrique. Il importe, affirme Volney, que les meilleurs livres asiatiques soient transcrits en alphabet européen, mais surtout, « ce qui est bien plus important », « il faut que nos meilleurs livres d'Europe, traduits par d'habiles interprètes, soient également transcrits et imprimés en cette forme : un antique préjugé vante vainement la littérature orientale : le bon goût et la raison attestent qu'aucun fonds d'instruction solide ni de science positive n'existe en ses productions : l'histoire n'y récite que des fables, la poésie que des hyperboles ; la philosophe n'y professe que des sophismes, la médecine que des recettes, la métaphysique que des absurdités ; l'histoire naturelle, la physique, la chimie, les hautes mathématiques y ont à peine des noms : l'esprit d'un Européen ne peut que se rétrécir et se gâter à cette école ; c'est aux orientaux de venir à celle de l'occident moderne[52] ».

Cette diffusion de la culture européenne hors d'Europe se fera donc par un moyen pacifique, la fascination exercée sur les Asiatiques par l'alphabet universel des Européens conduisant à une sorte de ralliement culturel. Elle

aura un double effet de domination et de libération : elle permettra aux « hommes d'Europe » d'acquérir « une supériorité décidée sur les indigènes en tout genre d'affaires », et de produire pour l'Asie « une grande et heureuse révolution morale, seule capable de la régénérer[53] ».

Le vocabulaire de la régénération montre que le lexique révolutionnaire de la transformation politique et morale des sociétés n'a pas entièrement disparu avec l'espoir d'une révolution mondiale, mais Volney ne croit plus, comme en 1791, à l'effet d'entraînement de la simple proclamation de la loi naturelle. Une œuvre de civilisation préalable est nécessaire et repose sur la diffusion du savoir européen, investi d'une signification universelle, et soutenu par le pouvoir colonial. Pour cela l'unification linguistique, qui s'appuie sur l'axiome d'une supériorité intellectuelle de l'écriture alphabétique, doit réduire la diversité des écritures au profit de l'alphabet latin, dont l'universalité est à la fois proclamée en droit et promue dans les faits. La question politique n'a pas pour autant disparu ; elle s'est déplacée. Elle ne relève plus de l'assentiment des peuples à abandonner leurs spécificités pour suivre le modèle révolutionnaire européen, elle se situe désormais dans la capacité des Européens à imposer universellement leurs lumières.

Ce faisant, Volney récupère un autre lexique de la régénération : celui qui espérait un réveil de l'Orient immobile. Pour Voltaire et bien d'autres, nous l'avons vu, les grands empires orientaux avaient précédé l'Europe sur la voie du raffinement et de la civilisation, mais stagnaient depuis plusieurs siècles. Il était désormais du devoir de l'Europe de rendre à l'Orient son prestige passé, en lui apportant la liberté et les sciences. Or les auteurs du XVIII^{e} siècle disposaient d'un paradigme pour penser cette mission européenne : Alexandre le Grand. Si ses conquêtes militaires et son désir effréné de gloire étaient contestés, il était loué pour avoir provoqué une « révolution » dans le commerce entre l'Europe et l'Asie[54]. Au tournant du siècle, les auteurs britanniques y trouvent une justification de

l'impérialisme britannique en Inde, entreprise politique et commerciale qui doit aussi permettre la diffusion de la culture européenne en Asie. Pour beaucoup de savants français, l'expédition d'Égypte partageait cette ambition, au-delà des enjeux stratégiques : « Quiconque sent le prix de la civilisation et des lumières doit désirer ardemment que l'Europe acquitte sa dette envers l'ancien monde », écrit la *Décade philosophique*, dans le vocabulaire caractéristique des Lumières tardives[55]. La conquête, dont la dimension militaire est soigneusement euphémisée, devient un instrument de diffusion de la civilisation qui permet d'associer une fierté européenne volontiers triomphale et l'admiration pour les vénérables cultures orientales.

Ainsi s'éclairent la dédicace à la Société asiatique et son plaidoyer en apparence cosmopolite. En ce début de XIX^e^ siècle, la présence anglaise en Inde apparaît en effet comme l'avenir de l'expansion européenne. Écoutons la conclusion de Volney : « Mais par qui s'exécuteront tant de travaux préparatoires, à-la-fois scientifiques et dispendieux ? J'ose le garantir, par vous, Messieurs ! Oui, par vous dont l'association libre, éclairée, généreuse, placée en avant-garde sur les bords du Gange, y a élevé les premiers signaux de la civilisation[56]. »

Nous voici loin des ruines de Palmyre et même du *Voyage en Syrie*, lorsque Volney écrivait que « l'Inde commence à s'agiter, & pourra se purger bientôt d'une tyrannie étrangère[57] ». Cette évolution n'est pas propre à Volney, elle est celle d'une génération. On peut parler d'un véritable basculement : l'ouverture cosmopolite des Lumières et l'enthousiasme révolutionnaire cèdent la place à une affirmation sans nuance de la supériorité européenne et de sa mission civilisatrice. La tension était présente, nous l'avons vu, dès l'origine, entre un idéal universaliste fondé sur la critique du colonialisme européen et la conscience d'une exceptionnalité européenne. Celle-ci n'est plus théologique et n'est pas encore raciale, mais se présente comme le résultat d'une histoire spécifique : celle de la civilisation. Si bien que, paradoxalement, c'est

l'universalisme rationaliste des Lumières qui alimente désormais le discours colonialiste sur la mission civilisatrice de l'Europe. L'héritage intellectuel des *philosophes*, néanmoins, s'appauvrit, au fur et à mesure qu'il se rigidifie. L'eurocentrisme n'avait cessé d'être contesté de l'intérieur, souterrainement ou de façon plus spectaculaire, par un discours critique opposant la barbarie européenne au raffinement des civilisations orientales ou à la sagesse naturelle des sauvages. Cet aspect de la pensée européenne s'estompe, au tournant du siècle, même s'il continuera à nourrir un courant minoritaire et critique au sein des études orientalistes[58]. L'autosatisfaction européenne triomphe et s'accompagne d'une sorte de monopolisation culturelle : la philosophie, la science, l'art, tous les domaines de la culture sont désormais perçus comme résolument européens, ce qui implique parfois d'en réécrire l'histoire[59]. Chez Volney, la croyance dans les vertus spontanément libératrices du savoir européen conduit à une aporie, par refus d'envisager ouvertement la coercition. La génération suivante, contemporaine de la conquête de l'Algérie, n'aura pas ces pudeurs.

Parallèlement, l'histoire de l'Europe s'unifie et s'autonomise. En 1828, Guizot radicalise le geste consistant à inscrire ses transformations sociales et politiques dans la longue durée et fait de la « civilisation » le maître mot de cette histoire, « le fait par excellence, le fait général et définitif auquel tous les autres viennent aboutir[60] ». La civilisation n'est plus ce mot polysémique, désignant un processus historique complexe, mais devient l'objet synthétique que se donne l'historien et dont il veut comprendre les ressorts. Associant le progrès de l'organisation sociale et celui de l'état moral et intellectuel des individus, la civilisation est devenue une réalité indubitable qu'il s'agit d'expliquer, celle de l'unité de l'Europe :

> Je dis de la civilisation européenne : il est évident qu'il y a une civilisation européenne ; qu'une certaine unité éclate dans la

> civilisation des divers États de l'Europe : que, malgré de grandes diversités de temps, de lieux, de circonstances, partout cette civilisation découle de faits à peu près semblables, se rattache aux mêmes principes et tend à amener à peu près partout des résultats analogues. Il y a donc une civilisation européenne, et c'est de son ensemble que je veux vous occuper[61].

De la civilisation de l'Europe, Guizot est passé à la civilisation en Europe et surtout à la civilisation européenne. L'Europe a achevé d'affirmer l'unité et la spécificité de son histoire. Elle y a gagné en cohérence : ses disparités internes, si importantes sur la carte mentale des Lumières, sont estompées au profit de l'affirmation d'une histoire commune et d'une civilisation unique. Mais le prix à payer est l'abandon des sociétés extra-européennes, totalement absentes de cette fresque, rejetées en dehors du processus de civilisation. Ce sont les orientalistes, plus tard les anthropologues, qui vont se charger de les étudier. Ces sociétés sont dès lors pensées comme immobiles, hors de l'histoire, même lorsqu'elles sont admirées pour leur ancienneté. Intégrées aux dispositifs comparatistes qui fondent les nouvelles sciences de la culture, elles sont par définition perdantes. Ou alors, elles sont intégrées à une histoire strictement évolutionniste, dans laquelle l'Europe est chargée de leur apporter, de gré ou de force, les bienfaits des Lumières et de la civilisation[62].

Les historiens, eux, se concentrent sur les histoires nationales des pays européens, dont l'opposition apparente prend sens sur le fond du grand récit continental. Il faudra attendre les années 1930 et surtout l'après-Seconde Guerre mondiale, pour que, progressivement, le fossé se referme. L'essor de l'anthropologie savante, les premiers mouvements de décolonisation, puis l'élargissement du regard historien vont permettre de redécouvrir l'historicité propre des sociétés extra-européennes et de les intégrer à un récit global plus complexe. La civilisation redevient un mot-clé du savoir

historique, sous une forme désormais plurielle : les civilisations sont conçues comme des entités culturelles, historiques, de très longue durée. Pourtant, les ambiguïtés qui travaillaient les récits de Voltaire ou de Volney n'ont pas été levées. Désireux de rompre avec les récits nationaux, comme leurs prédécesseurs l'avaient été de contester l'histoire providentielle, les promoteurs d'une histoire globale, ou mondiale, vont y être à leur tour confrontés.

---

1. C.-F. Volney, *Les Ruines*, *op. cit.*

2. Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney, 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1951, p. x ; J. Ehrard, « Volney ou la Révolution mélancolique », dans Simone Bernard-Griffiths et Stéphane Michaud (dir.), *Révolutions, résurrections et avènements. Mélanges offerts à Paul Viallaneix*, Paris, Sedes, 1991, p. 7-16. Voir aussi J. Ehrard, « L'histoire revisitée par la Révolution. Condorcet et Volney », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 108, n° 2, 1996, p. 445-456. Dan Brewer, *Enlightenment Past. Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 195-199 inscrit aussi Volney dans la continuité d'une esthétique des ruines propre au XVIII^e^ siècle finissant.

3. Alexander Cook, « Reading Revolution. Towards a History of the Volney Vogue in England », dans Christophe Charle *et al.* (dir.), *Anglo-French Attitudes. Comparisons and Transfers between English and French Intellectuals since the Eighteenth-Century*, Manchester, Manchester University Press, 2007, p. 125-146.

4. H. Deneys, « Volney, Auteuil et la composition des *Ruines* », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 374, 1999, p. 103-124. Volney n'a jamais caché son admiration pour l'œuvre d'Helvétius et celle du baron d'Holbach. Sous le Directoire, il est considéré comme appartenant au groupe dit des Idéologues. Voir J. Gaulmier, *L'Idéologue Volney*, *op. cit.* ; Jean Roussel (dir.), *Volney et les idéologues. L'héritage des Lumières*, Angers, Presses de l'université d'Angers, 1988 ; A. et H. Deneys (dir.), *Corpus*, n° 11-12 [numéro spécial sur Volney], 1989.

5. L'histoire de la réception des *Ruines* reste à faire. On peut noter, toutefois, que la sixième édition, plus commode à la lecture, des *Ruines*, en 1820, l'année même de la mort de Volney, eut un important effet (*Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, Paris, Baudoin, 1820). La revue encyclopédique s'en fit l'écho (t. VI, 1820, p. 174-175), recommandant la lecture « aux personnes qui aiment à consacrer des promenades solitaires à de grandes et utiles méditations ». La disparition, dans la plupart des éditions du XIX^e^ siècle, du préambule et de l'exergue qui figuraient dans l'édition originale a contribué à une lecture plus esthétique et moins politique.

6. Dominique-Joseph Garat écrit dans le *Mercure de France* à la parution du *Voyage en Égypte* : « Ce n'est plus un Voyageur qui décrit des lieux ; c'est un Philosophe qui répand de nouvelles lumières sur les plus importants objets de connaissances humaines » (cité par Yasmine Marcil, *La Fureur des voyages. Les récits de voyage dans la presse périodique, 1750-1789*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 225).

7. E. Said, *L'Orientalisme*, *op. cit.* ; Henry Laurens, *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Paris-Istanbul, Isis-Association pour le développement des études turques, 1987 ; *id.*, *Orientales*, t. I, *Autour de l'expédition d'Égypte*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

8. C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, éd. par J. Gaulmier, La Haye, Mouton, 1959 [1786], p. 21 : « L'Amérique et les sauvages me tentaient. »

9. *Ibid.*, p. 22 : « C'est en ces contrées […] que sont nées la plupart des opinions qui nous gouvernent ; c'est de là que sont sorties ces idées religieuses qui ont influé si puissamment sur notre morale publique et particulière, sur nos lois, sur tout notre état social. »

10. Le baron de Tott, qui avait été envoyé en mission secrète quelques années auparavant en Égypte, venait de publier un texte qui allait dans ce sens.

11. Sur les principes de cette description et l'épistémologie matérialiste de Volney, voir Bernard Lepetit, « En présence du lieu même. Pratiques savantes et identification des espaces à la fin du XVIII^e siècle », *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel, p. 196-223.

12. C.-F. Volney, *Leçons d'histoire prononcées à l'École normale en l'an III* [1800], *Œuvres*, *op. cit.*, t. I, p. 607 : « [C]essons de prêter à cette antiquité guerroyeuse et superstitieuse une science de gouvernement qu'elle n'eut point, puisqu'il est vrai que c'est dans l'Europe moderne que sont nés les principes ingénieux et féconds du système représentatif, du partage et de l'équilibre des pouvoirs, et ces analyses savantes de l'état social […]. » Voir aussi l'édition critique des leçons d'histoire par Barthélémy Jobert dans D. Nordman (dir.), *L'École normale de l'an III. Leçons d'histoire, de géographie, d'économie politique*, Paris, Dunod, 1994, p. 52-134. Sur ce texte dans le contexte de la Révolution et du rapport à l'Antiquité, voir F. Hartog, « La dernière querelle : Révolution et illusion », *Anciens, modernes, sauvages*, *op. cit.*, p. 55-95.

13. C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, *op. cit.*, p. 114-115.

14. *Ibid.*, p. 407.

15. L'aspect le plus superficiel du texte est un discours très hostile aux Turcs, dans lequel affleure une tentation culturaliste. On peut même y piocher quelques phrases pour nourrir un bêtisier du discours anti-Turcs, ceux-ci étant caractérisés par l'entêtement, le fanatisme religieux, et le mépris pour l'Europe. Cet aspect est renforcé par l'opposition entre une Europe chrétienne, dont la Russie fait partie, et des Turcs musulmans. Mais ces éléments sont circonstanciels, et on aurait tort de leur accorder une trop grande importance.

16. C.-F. Volney, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*, *op. cit.*, p. 34.

17. *Ibid.*, p. 27.

18. G. Goggi, « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-huitième siècle*, n° 29, 1997, p. 353-173 ; Georges Dulac, « Quelques exemples de transfert européen du concept de civilisation »,

dans B. Binoche (dir.), *Les Équivoques de la civilisation, op. cit.*

19. L'articulation de ces deux thèmes est particulièrement visible chez Raynal. Voir K. Ohji, « Civilisation et naissance de l'histoire mondiale dans l'*Histoire des deux Indes* de Raynal », art. cit.

20. C.-F. Volney, *Les Ruines, op. cit.*, p. 178-179.

21. F. Hartog, *Régimes d'historicité, op. cit.*, p. 101-104. La thèse d'une décisive rupture dans la temporalisation de l'histoire, dans la période 1750-1830, a été défendue par R. Koselleck, notamment dans *Le Futur passé, op. cit.*

22. C.-F. Volney, *Les Ruines, op. cit.*, p. 250-251.

23. *Ibid.*, p. 241.

24. *Ibid.*, p. 253.

25. R. Koselleck, *Le Futur passé, op. cit.*, p. 307-329.

26. C.-F. Volney, *La Loi naturelle, ou catéchisme du citoyen français*, Paris, Didot, 1793.

27. L'ensemble du texte de C.-F. Volney est parcouru de tensions qui en font un objet assez disparate. Sur ce point, voir G. Benrekassa, « Poétique et politique de la régénération. Les *Ruines* de Volney et le moment révolutionnaire », *Bulletin de la Bibliothèque de France*, n° 2-3, 1989, p. 149-157.

28. Même si sa réaction face aux esclaves noirs lors de son voyage américain en 1795 est plus nuancée (voir Carminella Biondi, « Volney, l'esclavage des noirs et l'égalité des races », dans J. Roussel (dir.), *Volney et les idéologues, op. cit.*, p. 63-71).

29. C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie, op. cit.* La question de l'égalité des races est complexe. L'assemblée générale des peuples, au chapitre XIX, met en scène la diversité des races humaines : « tout ce que la terre compte de peuples et de nations, tout ce que les climats produisent de races d'hommes divers », distingués à la fois par leurs vêtements, les « teintes de la peau », et les « traits du visage ». L'Européen, l'Asiatique, le Chinois, le Japonais, le Lapon, « le Malais, aux grandes oreilles », etc. Une certaine fascination se révèle pour la diversité physique des hommes, mais celle-ci se résout dans l'affirmation d'une fondamentale égalité humaine, d'une nature commune : « Ô nations ! […] [N]e formons plus qu'une même société, qu'une grande famille ; et puisque le genre humain n'a qu'une même constitution, qu'il n'existe plus pour lui qu'une même loi, celle de la *nature* […]. » En s'appuyant sur ces passages, Marcus Rediker et Peter Linebaugh ont voulu voir en Volney l'héritier d'une tradition atlantique révolutionnaire, prolétaire et transnationale, un « vagabond planétaire » (sic) « érigeant la foule bigarrée en idéal universel » (*L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. par C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [2001], p. 504-508), mais cette interprétation passe à côté des tensions qui sont au cœur de l'œuvre de Volney lorsqu'il s'agit du rapport entre l'Europe et le reste du monde.

30. C.-F. Volney, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs, op. cit.*, p. 125.

31. *Id.*, *Ruines, op. cit.*, p. 244.

32. *Id.*, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs, op. cit.*, p. 317.

33. *Id.*, *Ruines, op. cit.*, p. 241.

34. *Ibid.*, p. 243.

35. En vérité, Volney sait bien que des presses existent en Chine, par exemple, mais ce qui lui importe, ici, c'est l'association imprimerie-savoir-opinion publique comme moteur historique de la civilisation de l'Europe.

36. *Ibid.*, p. 245.

37. *Ibid.*, p. 246.

38. *Ibid.*, p. 378.

39. Voir son discours à l'Assemblée du 18 mai 1790 (dans la *Gazette nationale ou Moniteur universel*, n° 140, 20 mai 1790) où il propose que la France refuse toute guerre offensive : « Jusqu'à ce moment, vous avez délibéré dans la France et pour la France ; aujourd'hui vous allez délibérer dans l'univers et pour l'univers. Vous allez, j'ose le dire, convoquer l'assemblée des nations. »

40. Voir C.-F. Volney, *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique*, Paris, Courcier-Dentu, 1803 ; Gilbert Chinard, *Volney et l'Amérique, d'après des documents inédits et sa correspondance avec Jefferson*, Baltimore-Paris, Johns Hopkins University Press-PUF, 1923 ; et François Furet, « De l'homme sauvage à l'homme historique : l'expérience américaine dans la culture française », *Annales ESC*, vol. 33, n° 4, 1978, p. 729-739.

41. Sur ce point, Maurice Olender, *Les Langues du paradis. Aryens et sémites, un couple providentiel*, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 1989 ; Geoffrey Gart Haltman, « Roots, Race and the Return to Philology », *Representations*, n° 106, 2009, p. 34-62 ; Avi Lifschitz, *Langage and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

42. S. Rosenfeld, *A Revolution in Language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 2001 ; J.-L. Chappey, *La Société des observateurs de l'homme*, *op. cit.*

43. C.-F. Volney, *Leçons d'histoire prononcées à l'École normale supérieure*, *op. cit.*, p. 592-595.

44. Voir notamment son *Discours sur l'étude philosophique des langues, lu à l'Académie française, dans la séance privée du 1er mardi de décembre 1819*, Paris, Baudouin, 1819.

45. C.-F. Volney, *Simplification des langues orientales, ou Méthode nouvelle et facile d'apprendre les langues arabe, persane et turque, avec des caractères européens*, Paris, Imprimerie de la République, 1795 ; *id., L'Hébreu simplifié par la méthode alphabétique de C.-F. Volney ; avec des vues nouvelles sur l'enseignement des langues orientales*, Paris, J. M. Eberhart, 1820.

46. Voir K. Raj, « Régler les différends, gérer les différences. Dynamiques urbaines et savantes à Calcutta au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 2, n° 55, p. 70-100, et Michael J. Franklin, *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

47. M. Espagne, « *Les Ruines.* Contribution à une étude des mythologies de l'écriture », dans Jean Bessière (dir.), *Mythologies de l'écriture et roman*, Paris, Lettres modernes, 1995, p. 45-63.

48. C.-F. Volney, *L'Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques. Ouvrage élémentaire utile à tout voyageur en Asie*, Paris, Firmin-Didot, 1819, repris dans *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Parmentier-Froment, 1826, vol. 8, ici p. xii.

49. *Ibid.*, p. v.

50. *Ibid.*, p. xiv-xv.

51. *Id.*, *Les Ruines*, *op. cit.*, p. 391 : « Tant que les Chinois écriront avec leurs caractères actuels, il n'y a aucun progrès à espérer pour leur civilisation. Le premier pas pour l'amener est de leur donner un alphabet comme les nôtres, ou de substituer à leur langue la langue *Tartare* […]. »

52. *Id.*, *L'Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*, *op. cit.*, p. xv.

53. *Ibid.*, p. cvii.

54. Pierre Briant, *Alexandre des Lumières. Fragments d'histoire européenne*, Paris, Gallimard, 2012.

55. *La Décade philosophique, littéraire et politique*, vol. 18, an VI (1798), p. 78 ; P. Briant, *Alexandre des Lumières*, *op. cit.*, p. 542.

56. C.-F. Volney, *L'Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*, *op. cit.*, p. xviii.

57. *Id.*, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*, *op. cit.*, p. 317.

58. Markus Messling, « Philologie et racisme. À propos de l'historicité dans les sciences des langues et des textes », *Annales HSS*, vol. 67, n° 1, 2012, p. 153-182. Parmi les auteurs que cite Messling et qui résistèrent au discours hégémonique de la supériorité européenne, Jean-Pierre Abel-Rémusat, professeur de sinologie au Collège de France, critiqua le projet d'alphabet universel de Volney pour ses préjugés eurocentristes dans *Mélanges asiatiques*, Paris, Dondey-Dupré, 1825, p. 175.

59. Catherine König-Pralong, « L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e^-XIX^e^ siècles) », *Annales HSS*, vol. 70, n° 3, 2015, p. 667-711, et *id.*, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019 ; Éric Michaud, *Les Invasions barbares. Une généalogie de l'histoire de l'art*, Paris, Gallimard, 2015 ; J. Osterhammel, *Unfabling the East*, *op. cit.*

60. François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 59 ; B. Binoche, « Introduction », *Les Équivoques de la civilisation*, *op. cit.*

61. F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, p. 56.

62. J. Fabian, *Le Temps et les autres*, *op. cit.*

CHAPITRE IV

L’impossible histoire globale

Au début de l’année 1954, Lucien Febvre publiait dans les *Annales* un article presque promotionnel à propos d’une nouvelle collection, « Destins du monde », qu’il venait de lancer aux éditions Armand Colin. Le texte prenait l’allure d’un manifeste pour une histoire mondiale capable de rompre avec les « vieux cadres fabriqués par les historiens de culture européenne ou occidentale[1] ». Dans un monde en plein bouleversement, marqué par l’affaiblissement de la « vieille Europe », par la croissance économique mondiale et par les mouvements de décolonisation, une nouvelle histoire était nécessaire et elle ne pouvait se contenter de recycler les découpages traditionnels et les vieilles lunes historiographiques. Toujours combatif, Febvre critiquait le projet de *World History* préparé sous l’égide de l’Unesco et qu’il avait vainement essayé d’orienter dans un sens moins eurocentrique. Au moment de conclure, il évoquait un prestigieux prédécesseur : « Ce fut un geste hardi que celui de Voltaire commençant son histoire des mœurs par la Chine – dans le pays où, si peu de temps auparavant, Bossuet commençait la sienne par le peuple d’Israël. Mais ce fut surtout un geste, et que rien ne suivit. Le grand travail restait non seulement à faire, mais d’abord à penser. Car, bien plus que d’un

changement d'éclairage, ce dont il s'agit, c'est d'une révolution totale de conception[2]. »

Face à cette nouvelle crise de la conscience européenne, l'héritage des Lumières était convoqué comme une lueur d'espoir, l'appel à un sursaut intellectuel qui permettrait de ne pas « désespérer », à condition, toutefois, de mener à son terme une révolution historiographique qui n'avait été qu'esquissée. Quelques années plus tôt, à la sortie de la guerre, Febvre avait modifié le titre des *Annales* pour introduire le terme « civilisations ». Les *Annales d'histoire économique et sociale* devenaient *Annales. Économies, sociétés, civilisations,* titre qu'elles conserveront jusqu'en 1993. Le souvenir du travail mené par les philosophes et les historiens du XVIII^e^ siècle était consciemment revendiqué en vue de réorganiser le récit historique à une échelle mondiale, en réponse à une crise profonde de la conscience européenne. Pendant près d'un demi-siècle, la civilisation devint un mot-clé de l'historiographie française, notamment sous l'égide de Fernand Braudel. Puis il fut progressivement abandonné au cours des années 1980 et 1990, disparaissant, par exemple, du titre des *Annales.* Aucune autopsie en bonne et due forme n'avait été dressée, mais le concept n'était plus dans l'air du temps, on parlait désormais d'aires culturelles, on commençait à insister sur les métissages, les circulations, les connexions[3].

Aussi les historiens furent-ils stupéfaits lorsque, au début du XXI^e^ siècle, le terme fit retour dans le débat public sous la forme d'une controverse. Samuel Huntington venait d'en faire le concept central d'une conception essentialiste et agonistique de la nouvelle géopolitique dans son *Choc des civilisations,* publié en 1997. En 2007, Nicolas Sarkozy, alors président de la République, prononça à Dakar un discours désormais fameux dans lequel il affirmait que l'homme africain n'était pas entré dans l'histoire. « Infortuné discours », selon la formule de Jacques Revel, rendant compte du livre de Jack Goody, *Le Vol de l'histoire* [4]. Au-delà de la polémique publique, la consternation fut particulièrement vive chez les historiens,

lorsque, quelques semaines plus tard, l'auteur du discours, Henri Guaino, se justifia dans la presse en se réclamant de la notion de civilisation défendue par Fernand Braudel. L'année suivante, une violente controverse agitait les historiens à propos du livre de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au mont Saint-Michel,* dans lequel l'auteur affirmait l'incapacité des penseurs arabes à accéder à la rationalité de la philosophie grecque et donc à transmettre les savoirs antiques[5]. Lui aussi s'appuyait sur l'idée de civilisations étanches et incommensurables. La civilisation européenne, prétendait-il, ne devait rien aux Arabes, pour la bonne raison qu'il s'agissait de deux civilisations différentes. Il renouait ainsi avec le geste qui, au début du XIX^e^ siècle, promouvait une définition essentiellement chrétienne et grecque de l'Europe. Le tollé chez les spécialistes fut d'autant plus grand que la presse avait salué le livre et que celui-ci rencontrait un véritable succès public[6]. Au-delà de la polémique, les historiens se sont retrouvés face à une question embarrassante : comment une notion, la civilisation, qui avait été pendant quarante ans l'un des étendards de l'historiographie française, mais que les historiens eux-mêmes n'utilisaient plus guère, avait-elle pu servir à de tels usages, subir un tel sort ? Ils n'étaient, avouons-le, guère armés pour répondre à la question. Loin d'avoir dressé un véritable bilan critique de la notion et de ses limites, ils l'avaient abandonnée presque en catimini. Ils s'en étaient progressivement détournés, avaient cessé de l'utiliser, privilégiant d'autres échelles, d'autres cohérences, d'autres approches, mais sans véritablement s'en expliquer.

Troublés, nombreux sont ceux qui se sont légitimement posé la question : la notion n'était-elle pas viciée dès l'origine ? Sous couvert d'ouvrir l'histoire au monde entier, la grammaire des civilisations à la mode braudélienne n'avait-elle pas servi à reconduire le vieux préjugé eurocentriste selon lequel, par-delà la pluralité des civilisations, existe en fait une unique civilisation, c'est-à-dire la civilisation européenne ? Il est vrai que Braudel semblait avoir aggravé son cas en consacrant ses dernières

recherches à l'identité de la France. Pour tous ceux qui considèrent que l'histoire nationale est par définition néfaste, qui prétendent que l'objectif d'une histoire-monde est une innovation historiographique sans précédent, ou qui militent pour la provincialisation de l'Europe, la cause est entendue : la civilisation est une notion irrémédiablement entachée d'eurocentrisme. N'a-t-elle pas été forgée pour glorifier le destin de l'Europe au moment même où sa domination s'affirmait à l'échelle du globe ? Ne fut-elle pas au fondement de la « mission civilisatrice » de l'Occident, légitimation de son impérialisme colonial ? La civilisation serait la notion par excellence coupable d'avoir universalisé l'Europe, d'avoir contribué au « vol de l'histoire ».

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, cette critique comporte une part de vérité, mais une part seulement. La notion de civilisation a bien servi à penser la supériorité culturelle et politique de l'Europe. Mais les usages qui en ont été faits au XIX^e^ siècle, lorsque son sens s'est stabilisé pour désigner un processus univoque ancré sur le modèle européen, ne rendent pas justice aux tensions et ambivalences qui ont présidé à l'apparition du terme et à son utilisation dans l'écriture historique des Lumières. Dès lors, les controverses récentes suscitées, dans l'espace public, par les usages incontrôlés de la notion de civilisation posent deux questions auxquelles on ne peut guère échapper. La première est d'ordre épistémologique. Ce qui est en jeu, c'est la circulation d'un mot, entre le vocabulaire des sciences sociales et le langage ordinaire. La façon dont les historiens construisent leurs concepts, en évitant consciemment de mener à son terme le travail théorique, est à la fois un atout, car elle leur permet de se faire comprendre d'un assez large public, et une faiblesse, car elle entretient les ambiguïtés et les équivoques, des effets de résonance parfois suggestifs, parfois désastreux. La seconde question relève de l'histoire intellectuelle : les historiens de la seconde moitié du XX^e^ siècle ont cru trouver, dans la notion de civilisation, une solution pour échapper à

l’eurocentrisme, pour intégrer les apports de l’anthropologie, s’ouvrir à l’histoire des sociétés extra-européennes et redonner à l’histoire un rôle central dans les sciences de l’homme. Tout en étant parfaitement conscients que le concept plongeait ses racines au cœur de la pensée des Lumières, ils n’ont pas su, ou pas voulu, lui donner une consistance théorique propre, préférant jouer de ses échos et de ses connotations. Ils se sont heurtés aux mêmes difficultés que leurs lointains prédécesseurs, lorsque leur volonté de pluraliser les civilisations a dû se plier à l’exigence de construire un récit cohérent ou, du moins, d’intégrer des récits différents dans un même cadre historiographique. Ils ont fait l’expérience de la nature généalogique du discours historique qui lui interdit d’accéder à une position de surplomb.

Grammaire des civilisations

Le succès de la notion de « civilisation » fut bien plus large que le périmètre des *Annales.* Ainsi, plusieurs collections furent construites autour de la notion dans les années 1960 et 1970 : l’« Histoire générale des civilisations », dirigée par Maurice Crouzet, ou encore « Peuples et civilisations », collection créée dans l’entre-deux-guerres, mais relancée à partir des années 1950, et surtout « Les grandes civilisations », collection publiée chez Arthaud à partir de 1963 et à l’animation de laquelle participèrent Jacques Le Goff, Jean Delumeau, Pierre Chaunu. Le terme était alors utilisé comme une évidence pour désigner un ensemble de traits sociaux et culturels partagés par une population, dans une aire géographique donnée, sur une longue période de temps : on parlait de la civilisation de l’Occident médiéval mais aussi de la civilisation romaine, de la civilisation de la Renaissance, de la civilisation chinoise ou japonaise, et même de la « civilisation française », dont Georges Duby et Robert Mandrou entreprenaient d’écrire l’histoire en 1958.

Il reste que la notion est attachée au nom de Fernand Braudel, qui lui a donné la visibilité la plus forte et s'est efforcé d'en faire un maître mot de l'analyse historique[7]. Braudel a consacré plusieurs textes au concept de civilisation, mais ce travail théorique est resté incomplet, débouchant sur des usages variables, et en partie contradictoires, dans son travail d'historien. Dans un premier sens, la civilisation désigne un niveau de la réalité historique, ce qui relève soit de la vie culturelle et religieuse (que Braudel appelle parfois la civilisation intellectuelle), soit du rapport aux objets, aux techniques (ce qu'il nomme la civilisation matérielle). Dans un second sens, les civilisations sont des entités géographiques, sociales et culturelles de longue durée, relativement cohérentes. En cela, la notion apparaissait à Braudel comme une clé de voûte de l'histoire totale qu'il préconisait et qu'il appelait volontiers histoire globale. Elle permettait de proposer une lecture historique des cohérences culturelles des sociétés extra-européennes et, ainsi, de préserver le statut de l'histoire comme discipline centrale des sciences humaines. L'historien, aux yeux de Braudel, est le mieux placé pour étudier les civilisations parce qu'il est capable d'articuler les différentes temporalités qui les façonnent. En cela, la notion était une réponse aux anthropologues qui avaient beaucoup utilisé l'expression dans l'entre-deux-guerres, au moment de la constitution de l'ethnologie comme discipline savante, même si le terme de « culture » l'a emporté, par la suite, sous l'influence de l'anthropologie américaine.

Cette seconde définition de la notion de civilisation est déployée dans le petit volume *Grammaire des civilisations*, publié après la mort de Braudel en 1987 comme un témoignage de son héritage scientifique[8]. Il reprenait une partie d'un livre rédigé en 1963 avec Suzanne Baille et Philippe Robert, *Le Monde actuel. Histoire et civilisations.* Ce volume était un manuel d'histoire pour les classes terminales, conforme au nouveau programme pour lequel Braudel avait milité et qui remplaçait le récit chronologique, politique et national, par une approche du monde moderne sous l'angle de

grandes entités géographiques et culturelles : le monde musulman, la Chine, l'Afrique, etc. Le pari de Braudel était de donner des clés de lecture du monde contemporain en présentant les héritages de la longue durée, ou plutôt en articulant l'analyse des différentes temporalités historiques dans le cadre de chacune de ces civilisations.

En relisant ces textes aujourd'hui, alors que le débat lancé par Huntington sur le « choc des civilisations » a rendu suspect de culturalisme et d'essentialisme cet usage du concept de civilisation comme ensemble culturel cohérent rapporté à un territoire, une langue, des croyances, une histoire, on ne peut qu'être frappé par le caractère ambivalent de l'entreprise braudélienne. Il est vrai que la notion fait l'objet d'usages assez flous, dont les difficultés théoriques sont à la fois dissimulées et renforcées par des effets d'écriture. Le goût bien connu de Braudel pour les métaphores et les personnifications le conduit parfois à faire des civilisations des agents actifs de l'histoire[9]. Pour autant, Braudel n'a jamais défendu l'existence de civilisations homogènes et cohérentes, nécessairement antagonistes. Il insiste en permanence sur les échanges et la porosité des civilisations. « Ne pas croire, écrit-il, qu'une civilisation, parce qu'originale, est un monde fermé, indépendant, comme si chacune d'elles représentait une île au milieu d'un océan, alors que leurs convergences, leurs dialogues sont essentiels, que, de plus en plus, elles partagent toutes ou presque toutes un riche fonds commun. » En réalité, le concept de civilisation exerce une double fonction intellectuelle dans l'œuvre de Braudel : il lui permet de plaider pour une histoire ouverte aux espaces non européens et de penser le changement historique, car les civilisations vivent et meurent, se transforment. Rien ne lui est plus étranger que l'idée de civilisations étanches, immobiles, figées dans leur identité immémoriale.

L'enfer historiographique est pavé de bonnes intentions. L'exposition successive des différentes civilisations, notamment dans *Le Monde actuel*, le manuel de 1963, produit presque nécessairement une impression

d'homogénéité, renforcée par l'effort pédagogique de synthèse qui conduit les auteurs à privilégier les cohérences et les continuités. Sur un plan plus théorique, le travail de Braudel se signale par un curieux mélange de sérieux et de désinvolture. S'il consacre plusieurs articles à la notion de civilisation, discutant les usages qu'en ont fait d'autres auteurs depuis le début XX^e^ siècle, il ne remonte presque jamais en amont, notamment à l'origine du terme, au XVIII^e^ siècle[10]. Il est, en cela, parfaitement représentatif de la façon dont la plupart des historiens travaillent sur leurs concepts, par une espèce de revue historiographique qui distribue les bons et les mauvais points et débouche sur une tentative de définition sans chercher à rompre avec les équivoques du langage ordinaire. Braudel lui-même, dans un article où il s'efforce de réfléchir à la notion de civilisation, et en se réclamant de Pirenne, estime que « l'historien [a] avantage à se servir, à l'exclusion des autres, des mots vivants du langage courant, et donc à s'écarter résolument d'un vocabulaire immobilisé, comme celui des philosophes[11] ». On ne saurait mieux résumer une conviction certainement bien partagée : les historiens utilisent des mots comme « civilisation » pour leur valeur pragmatique, c'est-à-dire pour ce qu'ils permettent de faire (faire bouger les lignes de la discipline et enrichir le questionnaire de l'historien), mais ils ne gagneraient rien à en faire une véritable analyse conceptuelle. Le partage des tâches semble alors le suivant : les historiens de la philosophie, ou de la langue, étudient les usages des concepts chez les auteurs du passé, et les historiens qui utilisent aujourd'hui ces mêmes concepts se bornent à étudier leurs usages contemporains, chez les chercheurs avec lesquels ils dialoguent. Ce qui se perd, dans cette division des tâches, c'est le rapport que les historiens entretiennent avec les savoirs du passé et avec la façon dont ceux-ci continuent à travailler le langage ordinaire. En effet, une véritable analyse des concepts qu'utilisent les historiens devrait s'appuyer sur l'histoire des mots eux-mêmes pour problématiser historiquement leurs équivoques, pour comprendre la façon

dont ils ont été empruntés au langage courant et souvent reformulés par les sciences sociales ou la philosophie avant d'être importés dans le lexique historiographique[12].

Comme nous l'avons vu, la notion de « civilisation » a été au cœur de l'ambition historiographique des Lumières. Elle organisait la réflexion sur l'Europe, de Voltaire à Condorcet, en passant par les historiens écossais. Le terme connaît un succès considérable à la fin du XVIII^e^ siècle, en particulier avec la Révolution française, mais se rigidifie au début du XIX^e^. Il devient dès lors un « maître mot », selon l'expression de Bertrand Binoche, désignant non seulement un processus historique de longue durée, mais aussi le résultat qui en procède : une société aux mœurs policées et aux arts florissants, dont l'Europe détient le modèle, peut-être le monopole.

Dès cette période, deux tensions traversent la notion et expliquent peut-être son succès. D'une part, la « civilisation » désigne un processus dans le temps, celui qui mène des sociétés « barbares » ou « sauvages » aux sociétés « policées », mais elle prend aussi, assez rapidement, un sens un peu différent : celui du résultat de ce processus. Autrement dit, en tant que schème narratif organisant le récit d'une évolution historique de longue durée, le processus de civilisation implique d'emblée que cette évolution est un progrès, un devenir civilisé. C'est un concept téléologique, orienté vers le présent de l'historien, moment d'apogée, au moins provisoire, de l'histoire humaine.

La seconde tension oppose l'universalisme et l'eurocentrisme. Le concept de civilisation a été forgé pour comprendre la spécificité de l'histoire européenne, le passage de la féodalité médiévale à la société policée des Lumières et, dans le même temps, il a été pensé en termes universalistes, comme un modèle imitable. Cette tension était au cœur de la conception des Lumières comme processus d'émancipation à la fois historiquement situé et potentiellement généralisable. Si bien que de nombreux débats, au XVIII^e^ siècle, portèrent sur les questions suivantes :

était-il possible de civiliser les Indiens d'Amérique, la Chine était-elle un empire civilisé et, surtout, sous quelles conditions la Russie pouvait-elle être l'objet d'une politique volontariste de civilisation menée par le pouvoir ?

Febvre reconnaissait à Voltaire le mérite d'un geste hardi, consistant à commencer son histoire universelle par les grandes civilisations asiatiques, Chine, Inde, Japon. Mais au XVIII^e^ siècle déjà, les manifestes méthodologiques n'étaient pas toujours suivis d'effets. Dans le même mouvement, Voltaire proposait une histoire de la civilisation largement orientée vers le progrès de l'Europe. Avec lui, l'histoire est celle d'un passage progressif de la barbarie médiévale, marquée par l'omniprésence de la guerre et l'emprise de la religion, à l'Europe policée des cours, des académies, de la tolérance. En un mot, la civilisation, ce sont les Lumières. Et les Lumières, c'est l'Europe.

Les ambivalences de Voltaire, nous l'avons vu, tiennent à la tentative désespérée de faire coexister deux approches irréductibles : un point de vue surplombant, qui observe l'histoire universelle depuis une position neutre, et un point de vue généalogique qui organise cette même histoire en fonction d'un « nous », auquel l'historien s'adresse et qui définit l'horizon intellectuel et politique de ses décisions historiographiques et de ses jugements. Voltaire n'a jamais surmonté cette contradiction. Il l'a léguée aux historiens soucieux, après lui, d'élargir les horizons géographiques et culturels du récit historique. Avec les progrès de l'histoire universitaire, ils en ont présenté des versions édulcorées, plus subtiles. Mais il n'est pas certain qu'ils aient pu s'en émanciper.

Les séductions de l'histoire mondiale

Braudel connaissait bien Voltaire. Il le cite dès l'introduction de son principal article théorique sur l'histoire des civilisations [13]. Néanmoins, c'est bien Lucien Febvre qui en fut le principal relais, lui qui voyait en Voltaire un précurseur de l'histoire mondiale. L'intérêt de Febvre pour l'histoire de la civilisation, et pour la généalogie de la notion, ne date pas de l'après-guerre. Dès 1929, l'année même de la création des *Annales*, il participait à une journée organisée par le Centre de synthèse sur la notion de civilisation, aux côtés de grandes figures des sciences sociales de son temps comme Marcel Mauss, mais aussi de fonctionnaires coloniaux français concernés par l'œuvre de « civilisation » en Indochine et en Algérie, comme Paul Doumer. Febvre y consacre une longue conférence à l'histoire du mot « civilisation », dans laquelle il s'efforce de retracer la généalogie du terme, en s'appuyant sur les auteurs français du XVIII^e^ siècle [14]. La correspondance de Febvre avec Henri Berr permet de mesurer l'importance qu'il accordait à cette question, et notamment le travail de réécriture qu'il mena, après les discussions, avant de rendre son texte. Et c'est Febvre qui, en 1946, au moment de relancer les *Annales*, avec l'aide de Braudel, tout juste rentré de captivité et occupé à achever *La Méditerranée*, imposa le terme de civilisation dans le nouveau titre de la revue, *Annales, économies, sociétés, civilisations*. Il est raisonnable de penser que le choix n'a pas été fait à la légère [15].

On considère habituellement que « civilisation » désigne ici un étage dans une tripartition de l'activité humaine, précisément le domaine de la culture, de la vie intellectuelle et des croyances [16]. À côté de l'histoire économique et sociale, les *Annales* auraient décidé de reconnaître l'importance d'une histoire de la culture intellectuelle et matérielle, conformément aux recherches les plus récentes des animateurs de la revue, en particulier le *Rabelais ou le Problème de l'incroyance*, paru quatre ans plus tôt. Mais, si Febvre a choisi ce terme, c'est précisément parce que ses connotations sont beaucoup plus larges. Dans son éditorial du premier

numéro de 1946, « Face au vent », il médite sur le rôle de l'historien dans un monde en plein bouleversement, où l'Europe vient d'être, en trente ans, le théâtre de deux guerres apocalyptiques. À ses yeux, il ne fait guère de doute que la civilisation européenne est morte et que le monde s'apprête à connaître de grandes transformations. Or le rôle de l'historien est d'aider les hommes à penser cette mutation des civilisations sur un mode non conflictuel, en faisant droit à la diversité du monde, mais aussi sans découragement, au-delà des méditations mélancoliques sur le déclin de l'Occident. Si Valery et Spengler sont cités par Febvre, c'est pour s'en démarquer, et réaffirmer la nécessité d'une histoire des civilisations. Celle-ci doit permettre de regarder avec optimisme et lucidité le grand moment de recomposition historique qui s'annonce : « Le problème n'est même pas de savoir si notre civilisation, que nous continuons d'appeler la civilisation, va périr, assassinée. Il est de savoir quelle civilisation s'établira demain dans ce monde nouveau qui déjà s'élabore au fond du creuset[17]. » Être fidèle au programme des *Annales*, pour Febvre, c'est-à-dire affirmer la capacité de l'historien à donner des clés de compréhension du monde contemporain, implique d'entamer une véritable réflexion sur l'histoire des civilisations et l'avenir d'un monde où, dit-il, il est urgent de réunir les naufragés du monde ancien dans une « solidarité de labeur, d'échange, de libre coopération ». Ce faisant, le rapport à la tradition textuelle des Lumières devient assez ambigu. Il organise souterrainement le texte, puisque la « civilisation » ne désigne pas tant un domaine de l'activité humaine que l'idée même d'une histoire orientée vers un progrès continu ; à ce titre, il engage à réfléchir à la place de l'Europe, et de son expérience historique, dans le monde nouveau ; que reste-t-il de cette histoire longue et de l'idéal civilisationnel des Lumières ? Néanmoins, Febvre n'explicite jamais cette relation à l'histoire du concept et joue au contraire des équivoques de la notion pour donner à son style ce singulier mélange de vivacité et d'emphase qu'il affectionne.

Il avait été beaucoup plus disert l'année précédente, dans le cours du Collège de France qu'il avait consacré à l'histoire de l'Europe. Ce cours, longtemps inédit, est désormais disponible, mais il a été peu commenté, alors même qu'il s'agit d'un document historiographique d'un grand intérêt[18]. Mettre l'Europe au programme de son enseignement au Collège de France, en 1944, n'était pas pour Febvre un geste anodin. Il ne s'agissait nullement de proposer une histoire générale de l'Europe, mais bien de répondre à deux questions. Premièrement : quand l'Europe est-elle née ? C'est-à-dire comment s'est-elle constituée comme entité sociale et culturelle suffisamment cohérente et quand a-t-elle commencé à prendre conscience d'elle-même ? Ou, pour le dire comme Febvre, quand l'Europe a-t-elle cessé d'être un simple terme géographique pour devenir une « civilisation », terme omniprésent dans le cours ? La réponse est sans ambiguïté : c'est de Charlemagne que datent les prodromes d'une civilisation européenne commune, et c'est au XVIII^e^ siècle que la notion d'Europe s'est imposée pour penser cette civilisation commune, sur les ruines de l'ancienne chrétienté. Le problème n'est évidemment pas de discuter ce diagnostic, mais de bien voir ce qu'il implique. Febvre ne cesse de le marteler à ses auditeurs : l'Europe n'est pas un continent, sa définition géographique n'a aucun sens ; elle est une construction historique, le résultat d'une histoire qui n'a pas commencé avec l'Antiquité gréco-romaine, mais après la chute de l'Empire romain. Cette histoire s'est déroulée sur deux plans : une série de constructions politiques – ou de projets d'organisation politique – et une culture commune, une « civilisation », qui s'est forgée au cours des siècles, au point d'apparaître aux élites du XVIII^e^ puis du XIX^e^ comme l'évidence partagée d'une identité commune. Febvre rappelle inlassablement que cette civilisation européenne s'est forgée en empruntant aux autres cultures, selon une ligne argumentative qu'il appliquera plus tard à l'histoire de France. Il aboutit ainsi à une lecture voltairienne de la civilisation européenne. Sans surprise,

Voltaire est d'ailleurs abondamment cité dans le chapitre stratégique consacré au XVIIIe siècle. La boucle semble ainsi bouclée : Voltaire est à la fois la source et le précurseur.

La seconde question est plus politique, plus urgente : que reste-t-il, en 1944, de cette histoire millénaire ? Qu'en reste-t-il après quatre années d'« enfer de guerre », pendant lesquelles ce sont les promoteurs de la barbarie qui se sont réclamés de l'Europe ? Là, surprise, Febvre affirme son scepticisme à l'égard des projets de construction politique de l'Europe. L'idéal de la civilisation tel qu'il a été porté par les élites européennes depuis les Lumières, c'est-à-dire l'idéal d'un progrès conjointement matériel et spirituel, ne peut plus être un idéal strictement européen. D'abord, en raison du suicide récent de l'Europe, qui a trahi ses valeurs. Mais surtout, et ici l'historien retrouve ses droits, en raison d'évolutions profondes, antérieures à la guerre, qui rendent plus que jamais l'Europe inséparable du reste du monde. L'Europe était une notion d'espérance au XVIIIe siècle, le rêve des élites dans cette période qui s'étend entre la fin des guerres de Religion et l'émergence du capitalisme moderne, mais elle n'est plus, depuis le début du XXe, qu'une réponse à la crise (selon une expression qu'il reprend de Marc Bloch), et une réponse dangereuse, parce qu'elle trahit l'inconscience égoïste des Européens, sourds aux attentes des autres peuples, aveugles aux réalités de ce que l'on n'appelle pas encore la mondialisation.

L'Europe n'est donc plus une solution. Son unité civilisationnelle n'existe plus, la guerre a révélé des fractures trop grandes et le passé récent a montré que l'unité européenne pouvait aussi être mise au service des projets les plus criminels[19]. De plus, « le problème de l'Europe dépasse l'Europe ; le problème de l'Europe, c'est à l'échelle planétaire qu'il se situe ; le problème de l'Europe, c'est le problème du monde ». Ce qui signifie que l'« on ne peut plus se référer à l'Europe sans parler de l'Univers entier », de la Chine et du Japon désormais grandes puissances,

des empires coloniaux que l'Europe domine mais qui ne sont pas l'Europe, ou encore de l'Amérique latine, si lointaine, si proche[20]. Febvre est beaucoup plus explicite et virulent dans une conférence prononcée à Bruxelles en 1947. Il commence par affirmer : « Europe, ce beau nom, nous l'avons vu, au couchant d'un jour d'espérance, devenir le nom d'un champ de bataille, de carnage et de désolation. Nous en sommes là. » Puis il dénonce les liens que l'Europe entretient avec les peuples non européens, liens condescendants et autoritaires, qu'il définit avec une amère ironie : « civilisation oblige », comme on disait noblesse oblige.

On peut, dès lors, relire l'ensemble du cours en étant sensible aux ambivalences du mot « civilisation ». Febvre oppose deux sens du mot. L'un, qu'il rejette, désigne une valeur supérieure et universelle. C'est « la civilisation », au singulier. Concept flou et vulgaire de journalistes, estime-t-il, un peu hautain. L'autre, qu'il revendique, qu'il qualifie d'ethnographique, et qui désigne « l'ensemble des caractéristiques que présente aux yeux d'un observateur impartial et objectif la vie collective d'un groupe (la vie matérielle, la vie politique et sociale, la vie intellectuelle, morale, religieuse[21]) ». C'est une notion strictement descriptive, qui n'implique, dit-il, « aucune espèce de jugement de valeur ». Tout groupe humain possède sa civilisation. À la limite, ajoute-t-il, « on peut parler d'une civilisation des non-civilisés », formule paradoxale qui semble réintroduire subrepticement un jugement de valeur historique au moment même où son principe est rejeté. Dès les pages suivantes, la tension s'accentue. Continuant à préciser son usage de la notion, Febvre oppose sans hésiter des civilisations pauvres, primitives, arriérées, et des civilisations riches, brillantes, qu'il appelle « les grandes civilisations », qui se caractérisent par la mobilité de leurs traits distinctifs : reprenant, sans le dire, un argument de Mauss[22], il distingue en effet deux types d'éléments au sein de chaque civilisation, les éléments sédentaires et les éléments mobiles. Les grandes civilisations sont celles où les éléments mobiles dominent, où

les éléments sédentaires sont peu nombreux. C'est là un point essentiel : il met à distance toute tentation d'hypostasier les civilisations, d'y voir des entités homogènes, étanches et immuables. Bien au contraire, leur grandeur tient à leur capacité d'emprunt, au caractère provisoire et hétérogène des configurations qu'elles forment. L'histoire de la civilisation européenne n'est plus celle d'une Europe qui évoluerait progressivement vers l'accomplissement de sa propre nature, mais celle d'une entité qui s'est constituée progressivement, par emprunts successifs à d'autres grandes civilisations. L'interaction entre civilisations, à l'échelle du globe, devient essentielle. Elle est l'objet propre de l'historien.

Dans les années d'après-guerre, Lucien Febvre s'efforce de promouvoir une histoire mondiale. En 1946-1947, son cours au Collège de France porte sur « La civilisation et les civilisations : étude sur l'évolution du monde moderne[23] ». Dès 1947, il fonde la Société Marc Bloch, Association pour l'étude des civilisations. En 1949, il s'investit dans les débats, à l'Unesco, sur l'histoire de l'humanité que l'institution met en œuvre. Son projet, audacieux, est rejeté au profit de celui de l'américain Ralph Turner, mais il obtient la direction des *Cahiers d'histoire mondiale*, qui paraissent à partir de 1953[24].

Febvre aurait-il compris, grâce aux leçons de la guerre, à son expérience d'historien et à l'influence de l'anthropologie, notamment celle de Marcel Mauss, les enjeux d'une histoire véritablement mondiale et arraché la notion de civilisation à ses significations eurocentristes ou naïvement progressistes ? Aurait-il ainsi posé les bases d'une histoire globale vraiment savante, aussi éloignée de l'histoire philosophique de Voltaire que de l'histoire nationale de Michelet ? Ce serait trop beau et les choses sont loin d'être si simples.

Si l'on revient au cours de 1945 sur l'Europe, on découvre que les ambiguïtés demeurent. Après avoir récusé l'usage de « civilisation » pour désigner un idéal, une forme supérieure de société et de culture, Febvre

l’utilise dans cette acception, presque subrepticement. Pourquoi cette contradiction ou, du moins, cette inconséquence ? Je propose deux explications qui non seulement ne s’excluent pas, mais se complètent. Premièrement, le mot est trop chargé de sens, les connotations trop puissantes, notamment les réminiscences dix-huitiémistes, même pour un historien aussi réflexif que Febvre, surtout pour un historien aussi impétueux que Febvre. Au demeurant, le mot a continué à prouver sa résistance. Malgré les efforts conjugués des sociologues, des anthropologues et des historiens, pendant plus d’un demi-siècle, il a gardé cette charge normative, ce lien avec une philosophie du progrès que les Lumières lui avaient conféré à la naissance, cette tonalité qui se fait entendre, infailliblement, dès que la question du destin spécifique de l’Europe est en jeu.

Une seconde raison explique les contradictions qui travaillent ici la notion de civilisation. C’est que l’approche historiographique de Febvre, comme celle de Voltaire, et dans ce cours plus encore que d’ordinaire, est radicalement et explicitement présentiste. L’histoire de l’Europe, même truffée d’appels à une analyse ethnographique des civilisations du passé, vise d’abord à juger du présent, à porter un diagnostic sur ce qu’a été l’Europe, sur ce qu’elle peut devenir, sur ce qu’il convient d’en faire. Autrement dit, l’historien peut bien reconnaître une égale dignité à toutes les civilisations, s’efforcer d’adopter une lecture ethnographique des cultures, déconstruire l’idée d’une naturalité de l’Europe, son analyse reste nécessairement orientée par la position que lui-même occupe, par le moment historique à partir duquel et pour lequel il organise son enquête et son récit, par les éléments culturels qui lui permettent d’écrire l’histoire et qui sont le résultat d’un passé particulier. L’historien n’occupe pas une position hors de l’histoire, depuis laquelle il étudierait les différentes civilisations, leur évolution et leurs apports. Il baigne dans l’histoire, dans un langage, des engagements, des espoirs, et même une tradition

disciplinaire qui sont tributaires de l'histoire européenne. Ces attachements font de l'historien un interprète, l'interprète d'une histoire dont il a hérité, à laquelle le relient de nombreux fils, une série presque ininterrompue de transmissions culturelles à laquelle il ne peut s'arracher[25].

Febvre avait parfaitement diagnostiqué cette difficulté dès 1929, dans une lettre adressée à Henri Berr. Après avoir opposé la « civilisation » des historiens, ensemble de traits concrets des sociétés, et la « civilisation » des philosophes, terme abstrait et normatif, il s'interrogeait pourtant : « le mot de civilisation ayant, dans la pratique courante des historiens français, perdu par le fait même de son extension à tous les groupes humains quels qu'ils soient son ancienne signification toute pénétrée d'eurocentrisme, s'ensuit-il cependant qu'en présence des civilisations qu'il étudie, l'historien n'a rien d'autre à faire qu'un inventaire minutieux et complet[26] ? » Comment ne pas juger ces civilisations avec les critères de sa propre société ? Comment ne pas les hiérarchiser ? Comment échapper au point de vue de l'historien inscrit dans son temps et sa culture ? Cette question, si importante pour les anthropologues, se pose de la même façon à l'historien des civilisations. Elle se pose d'autant plus fortement lorsqu'on n'a cessé de revendiquer l'engagement de l'historien dans les combats du présent.

Cette difficulté, esquissée dès 1929, traverse toute l'œuvre de Febvre. L'historien ne juge pas les hommes du passé, mais il écrit l'histoire pour comprendre le présent. Si bien que le discours qu'il tient sur les sociétés du passé est toujours régi par un « nous », qui ne peut pas être une pure conscience universelle ou cosmopolite, une figure de l'observateur impartial, hors du temps et de la culture. Il appartient à une société, il écrit avec sa langue, ses outils narratifs et techniques, pour des lecteurs qui sont ses collègues et, souvent, ses compatriotes ou qui, du moins, partagent avec lui un certain nombre de valeurs et de références. C'est donc logiquement lorsque le « nous » apparaît sous la plume de Febvre que le terme « civilisation » se recharge de ses significations normatives. Dans le cours

de 1944, par exemple, nous lisons ceci : « C'est que l'Europe, lorsque nous essayons de formuler ce qu'elle représente, pour nous, Français, malgré tout, l'Europe c'est essentiellement ceci : la collaboration à une même œuvre de civilisation, la participation à un même idéal de culture, à un même idéal de vie, la collaboration, la participation de populations très diverses […][27]. »

L'héritage des Lumières a été consciemment et explicitement revendiqué – par Febvre puis par Braudel – en vue de réorganiser le récit historique à une échelle mondiale, contre une double tradition enracinée dans les sciences humaines du XIX^e^ siècle : l'histoire nationale, qu'elle soit récit édifiant des origines ou chronique des révolutions, et l'histoire universelle centrée sur l'Europe, ses catégories et sa périodisation. L'instrument de cette redéfinition a été la notion de civilisation, grâce à laquelle Febvre, notamment, espérait faire la synthèse entre la tradition intellectuelle des Lumières et les sciences sociales durkheimiennes. La réflexion conceptuelle, néanmoins, n'a pas été menée à son terme. Il est probable que les connotations du mot, sa capacité à ne pas se réduire à un vocabulaire technique de sciences sociales ont contribué à son succès. De fait, le terme a gardé, de façon latente, ses connotations européocentristes, celles qui avaient permis, au tournant du XIX^e^ siècle, l'affirmation d'un paradigme comparatiste au bénéfice exclusif de l'Europe. Si louable qu'il fût dans son principe, l'usage pluriel des civilisations a conduit à l'identification plus ou moins empirique de civilisations distinctes, dans une sorte de cartographie globale où les effets de cohérence et d'homogénéité, sur la longue durée, prenaient le pas sur les discontinuités et les contradictions[28]. Enfin, l'organisation institutionnelle de la recherche, notamment dans le cadre des aires culturelles dont on sait ce qu'elles doivent, en France, à la grammaire des civilisations, s'est chargée d'estomper l'idée d'échanges et de circulations au profit de cultures cohérentes et homogènes, souvent associées à une aire linguistique ou

religieuse. Si bien que, lorsque les historiens se sont détournés de la notion, celle-ci s'est retrouvée, dans le langage pseudo-savant ou dans le sens commun, porteuse de deux dangers apparemment contradictoires : le danger évolutionniste, qui ferait de la modernité européenne le modèle de toute histoire, et le danger essentialiste, qui fige les civilisations dans leur unité et les prétend incommensurables.

La référence à Voltaire nous met toutefois sur une autre voie, celle d'une spécificité du discours historique au sein du régime épistémologique des sciences sociales. Toute enquête historique produit, peu ou prou, un discours généalogique ou, pour le dire comme Michel Foucault, un diagnostic sur « notre présent[29] ». L'histoire n'est pas seulement une science sociale, elle est aussi une science morale et politique, dont on ne perçoit jamais mieux les tensions que lorsque l'historien recourt au *nous.* Febvre le savait très bien, lorsqu'il écrivait, juste après avoir plaidé pour un décentrement complet, que les aléas tragiques de l'histoire européenne ne représentaient sans doute qu'« un aspect sur mille de l'Histoire du Monde, mais celui qui nous inquiète le plus immédiatement et qui retient le plus anxieusement notre attention présente[30] ». Comme il l'avait écrit à Henri Berr vingt-cinq ans plus tôt, la pluralisation des cultures et des sociétés ne peut jamais être complète car la position même de l'historien, son ancrage dans un présent, une société, une culture, organisent la diversité du passé dans un souci d'explication de *notre* présent. Pour autant l'historien n'est condamné ni au silence ni au récit identitaire. Cet ancrage dans un temps et un lieu leste son discours d'une charge politique plus précieuse que l'idéal illusoire du détachement savant. Encore faut-il qu'il assume cet ancrage et qu'il en reconnaisse les limites, sous peine de rejouer, éternellement, les mêmes débats.

Nous retrouvons ainsi, par des voies différentes, la leçon que j'avais esquissée à la fin du premier chapitre. La question que je posais était la suivante : comment prendre acte des critiques portées à l'universalisme des

Lumières, sans pour autant répudier les valeurs qui lui sont associées (tolérance, autonomie, émancipation) ? J'avais avancé deux éléments de réponse. Premièrement, ces valeurs ont été affirmées, défendues, promues, dans un moment particulier de l'histoire européenne, marqué par une emprise croissante de l'Europe sur le monde, et notamment par l'essor de l'esclavage et du commerce triangulaire, mais aussi par une prise de conscience des excès et des dangers des entreprises coloniales. Secondement, au moment où nous étudions cette histoire, réclamons ou critiquons cet héritage, nous le faisons depuis une position particulière, celle qui permet de dire « nous », de définir des communautés éthiques, culturelles, politiques, de faire résonner l'expérience des Lumières avec notre propre situation. Si bien que l'héritage des Lumières, tout universaliste qu'il soit, ou qu'il se rêve, ne peut pas être exactement le même pour un Européen blanc et éduqué, pour un Afro-Américain descendant d'esclave, ou pour un Maori. Ces identités elles-mêmes ne sont ni univoques, ni homogènes, ni contraignantes : elles sont en partie choisies, revendiquées, déniées, métissées. On peut, comme C.L.R. James, être un Noir de Trinidad, nourri de culture européenne, marxiste et universaliste. Mais l'essentiel est d'assumer que la position (sociale, culturelle, géopolitique) de chacun, et notamment de chaque historien, ainsi que le public auquel il s'adresse déterminent la nature des relations qu'il entretient avec le passé, en particulier avec les Lumières, dont les résonances contemporaines sont si vives. On peut espérer, aussi, que la connaissance historique et la confrontation avec le passé permettent, en retour, d'affiner, de compliquer ou même de modifier ces positions.

Or, les usages de la notion de civilisation nous mettent sur la même voie. D'une part, il faut être attentif à ne pas projeter sur les auteurs des Lumières les simplifications eurocentrées, voire racistes, qui ont parfois eu cours au XIX^{e} siècle. La civilisation n'est pas le nom d'un vol de l'histoire, mais le lieu théorique d'une difficulté consistant à articuler un idéal

universaliste et une conviction, parfois traversée de doutes, d'une trajectoire historique exceptionnelle. D'autre part, les historiens ne sont jamais assez réflexifs : même animées des meilleurs sentiments, leurs tentatives répétées pour rompre avec les travers d'une pensée eurocentrée se heurtent aux conditions qui sont celles de leur situation d'écriture et, sans doute, à la nature même du travail historique.

La conclusion, provisoire, qui en découle, n'a ni la netteté ni le tranchant des positions radicales. Elle permet surtout d'écarter les solutions politiquement confortables mais intellectuellement indéfendables : l'adhésion à un héritage dont l'universalisme n'est même pas interrogé, tout comme le rejet en bloc des Lumières au nom d'une vision caricaturale de leurs liens avec le colonialisme. De même, l'inscription des Lumières dans l'utopie d'une histoire globale surplombante n'aboutit qu'à en affadir les enjeux tout en reproduisant les mêmes difficultés théoriques. Il reste donc à scruter les tensions et les ambivalences des Lumières, depuis une position (ou une diversité de positions) que nous reconnaissons comme contingente, dans l'espoir d'y puiser des ressources pour approfondir nos propres interrogations, mais aussi pour trouver la force de persévérer dans l'inconfort du clair-obscur.

---

1. Lucien Febvre, « Sur une nouvelle collection d'histoire », *Annales ESC*, vol. 9, n° 1, 1954, p. 1-6.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. Sanjay Subrahmanyam, « Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, n° 3, 1997, p. 735-762 ; S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

4. J. Revel, « Le récit du monde », *La Vie des idées*, 26 avril 2011, en ligne : laviedesidees.fr/Le-recit-du-monde.html.

5. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008.

6. Voir Étienne Anheim, *Le Travail de l'histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2018, p. 182-191.

7. Voir l'article de Blaise Dufal, « Faire et défaire l'histoire des civilisations », dans Philippe Büttgen *et al.* (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009, p. 317-358, dont je reprends certains éléments, mais dont je ne partage pas les conclusions.

8. Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

9. B. Dufal, « Faire et défaire l'histoire des civilisations », art. cit. Voir aussi Paul-André Rosental, « Métaphore et stratégie épistémologique. *La Méditerranée* de Fernand Braudel », dans Alain Boureau et Daniel Milo, *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 109-126.

10. En particulier, dès 1959, un article intitulé « Histoire des civilisations. Le passé explique le présent », *Encyclopédie française*, t. V, repris dans *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

11. Il ajoute cependant, avec lucidité : « Je serais volontiers de l'avis de Pirenne : utilisons les mots tels qu'ils se présentent à nous, dans leur sens vivant, provisoirement vivant. Mais soyons conscients des autres possibilités qu'ils proposent, qu'ils ont proposées, des trahisons aussi qu'ils nous préparent. » F. Braudel, « Histoire des civilisations », art. cit., p. 265.

12. Voir, par exemple, Étienne Anheim, Jean-Yves Grenier et Antoine Lilti, « Repenser les statuts sociaux », *Annales HSS*, vol. 68, n° 4, 2013, p. 949-953. Sur le plan des concepts métahistoriques, une telle ambition était au cœur du projet de la *Begriffsgeschichte*. Voir R. Koselleck, « Histoire des concepts et histoire sociale », *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 99-118.

13. F. Braudel, « L'histoire des civilisations. Le passé explique le présent », *Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 255.

14. L. Febvre, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées » [1930], *Vivre l'histoire*, éd. par Brigitte Mazon, Paris, Robert Laffont-Armand Colin, 2009, p. 713-750. On peut rappeler qu'au même moment, Norbert Elias, dans un tout autre contexte intellectuel, entamait son travail sur la civilisation des mœurs, et que Joachim Moras rédigeait sa thèse. Sur cet épisode, voir la présentation d'Éric Brian et Marie Jaisson, *Revue de synthèse*, vol. 129, n° 1, 2008, p. 147-157.

15. Entre-temps, Lucien Febvre avait été élu, en 1932, au Collège de France, à une chaire intitulée « Histoire de la civilisation moderne ».

16. L'éditorial des *Annales*, en 1994, qui annonce l'abandon du titre parle d'ailleurs d'une « division tripartite », qui n'est plus adaptée à « l'agencement des niveaux d'analyse ».

17. L. Febvre, « Face au vent. Manifeste des *Annales* nouvelles », *Annales ESC*, vol. 1, n° 1, 1946, repris dans *Vivre l'histoire*, *op. cit.*, p. 35-43.

18. L. Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation. Cours au Collège de France 1944-1945*, Paris, Perrin, 1999.

19. *Ibid.*, p. 103.

20. *Ibid.*, p. 305, p. 315.

21. *Ibid.*, p. 67.

22. Marcel Mauss, « Les civilisations. Éléments et formes », *Œuvres*, t. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969 [1929]. Il s'agit de la conférence prononcée lors de la semaine de synthèse. Mauss avait déjà développé, avec Durkheim, une première définition de civilisation : Émile Durkheim et Marcel Mauss, « Note sur la notion de civilisation », *L'Année sociologique*, vol. 12, 1913, p. 45-60, reproduit dans M. Mauss, *Œuvres*, t. II, *op. cit.* Voir Jean-François Bert, « Marcel Mauss et la notion de "civilisation" », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 47, 2009, p. 123-142.

23. On notera que le cours fait suite au cours de 1945-1946 sur le sentiment national en France (*Honneur et patrie. Une enquête sur le sentiment d'honneur et l'attachement à la patrie*, éd. par Thérèse Charmasson et Brigitte Mazon, Paris, Perrin, 1996). L'idéal d'une histoire mondiale ne se substitue pas à l'histoire nationale, elle accompagne une histoire critique du fait national. Febvre s'efforce d'articuler les deux dans le projet de livre avec François Crouzet : *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française*, éd. par Denis et Élisabeth Crouzet, Paris, Albin Michel, 2012.

24. Gabriela Goldin et Rahul Markovits, « The First Journal of World History. Re-Problematizing Global History from Inside the Kitchen », à paraître dans le *Journal of Global History*, vol. 14, n° 2, 2019.

25. Cette impossibilité de l'historien d'échapper à sa propre historicité et aux effets de l'histoire est la grande leçon de la deuxième partie de Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 [1960], notamment p. 322-328 sur le principe de la *Wirkungsgeschichte*.

26. L. Febvre, *De la* Revue de Synthèse *aux* Annales. *Lettres à Henri Berr, 1911-1954*, éd. par Gilles Candar et Jacqueline Pluet-Despatin, Paris, Fayard, 1997, p. 357.

27. L. Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation*, *op. cit.*, p. 128. Ou encore, sous une forme cette fois négative, mais qui ne change rien à la connotation du terme : « D'autant que [dire en] 1945, nous les civilisés ! nous les civilisateurs ! Non ! c'est impensable » (*ibid.*, p. 67).

28. C'est le cas dans *Le Monde actuel*, pour des raisons notamment pédagogiques. La tension est déjà présente chez Febvre puisqu'il s'agit de rendre compte d'une entité cohérente par l'histoire de ses emprunts.

29. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] » [1984], *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 562-578. Voir note 1 du chapitre XII du présent livre à propos des différentes versions de ce texte.

30. L. Febvre, « Sur une nouvelle collection d'histoire », art. cit.

DEUXIÈME PARTIE

MODERNITÉ

Dans l'œuvre de Braudel, la grammaire des civilisations n'a rien, évidemment, d'une typologie culturaliste. Fidèle, en cela aussi, à l'héritage des Lumières, il concevait les civilisations comme des ensembles dynamiques. Néanmoins, à la différence de Voltaire ou de Volney, il ne mettait pas l'accent sur les mœurs : il privilégiait les logiques du capitalisme et de la civilisation matérielle. Tout un courant de l'histoire globale, aujourd'hui, s'inscrit dans cette filiation, étudiant notamment la grande divergence, au XVIII^e^ siècle, entre l'Europe et la Chine, la première ayant pris le tournant de l'industrialisation tandis que la seconde voyait s'enrayer son développement économique[1]. Si certains auteurs persistent à défendre une histoire héroïque où les Lumières auraient assuré le développement économique de l'Europe en façonnant « une culture de la croissance », la plupart des historiens sont aujourd'hui plus prudents[2]. À l'échelle du monde contemporain, les débats sur l'héritage des Lumières interrogent, inévitablement, la nature même de la modernité : celle-ci suit-elle un modèle unique, pour laquelle l'Europe aurait montré la voie, ou est-elle irrémédiablement plurielle ? Représente-t-elle un horizon indépassable, un projet inachevé ou un idéal révolu ?

Les théories de la modernité sont indissociables des sciences sociales. Celles-ci se sont donné pour tâche, à l'origine, de penser ce qui distingue les sociétés modernes des sociétés traditionnelles. Les réponses furent elles-mêmes variables et ont parfois dérivé vers des théories normatives et contraignantes de la modernisation. Puis l'idée de modernité a connu une

crise épistémologique et de nombreux chercheurs ont cherché à s'en débarrasser, ou à s'en passer, avant de se rendre à l'évidence : la notion résiste[3]. Certains en font à nouveau un concept central, d'autres l'utilisent comme un pis-aller pour désigner de façon commode un ensemble de processus historiques dont on perçoit l'importance sans que se dessine un consensus sur les critères qui font rupture : le désenchantement du monde, l'industrialisation, l'individualisme, la démocratie, la révolution des communications, l'anthropocène ou la réflexivité sociologique elle-même. Sur le plan chronologique, les débats ne sont pas moins vifs. Les temps modernes s'ouvrent-ils avec la Renaissance, comme l'a longtemps affirmé l'histoire humaniste, avec la Réforme, comme le pense la tradition allemande, avec la révolution scientifique du XVII^e^ siècle, ou plus tardivement encore, avec les Lumières et la Révolution française, ou même avec l'industrialisation massive ? Pour l'historien, ces incertitudes sont une aubaine : elles lui offrent une plus grande liberté interprétative.

Si les Lumières occupent une place privilégiée dans l'histoire de la modernité, ce n'est pas seulement parce qu'y apparaissent des traits caractéristiques de nos sociétés, mais parce que ces transformations, dont la conjonction produit un effet de seuil, furent perçues par les contemporains comme une rupture importante et qu'elles suscitèrent interrogations, réflexions, critiques. Les Lumières sont le nom de cette réflexivité qui annonce les sciences sociales.

La modernité fut longtemps considérée comme l'affirmation de la supériorité de la raison. Celle-ci se déployait dans plusieurs domaines : lutte contre les préjugés religieux, défense de la science et des savoirs, autonomie morale des individus. Le projet moderne issu des Lumières était ainsi pensé comme un processus de rationalisation, pour le meilleur et pour le pire. Il débouchait sur un monde sécularisé, efficace et raisonnable, mais aussi désenchanté et froid, dominé par le calcul et l'utilité. Depuis une trentaine d'années, cette conception de la modernité a été profondément

élargie. Plusieurs propositions ont bouleversé le champ des études sur les Lumières. La première concerne l'organisation de l'expérience sociale entre les deux pôles du privé et du public. Ces deux notions ne correspondent pas à des catégories éternelles de l'agir humain. Elles sont profondément liées, dans leur opposition systémique, aux transformations sociales et culturelles du XVIII^e^ siècle : nouvelles pratiques de l'intime, développement des sociabilités urbaines, révolution médiatique. La thèse, défendue par Jürgen Habermas, de l'émergence d'un espace public bourgeois a connu un immense succès, au point d'apparaître, à la fin du XX^e^ siècle, comme le paradigme dominant. Contestée depuis lors, cette hypothèse garde sa force d'interpellation, à condition de la reformuler, en étant plus attentif aux dimensions sensibles, émotionnelles et marchandes de l'espace public des Lumières.

Celui-ci, en effet, n'est pas uniquement un lieu d'échanges rationnels. Il est difficilement dissociable de cet autre versant de la modernité qu'est la naissance de la société de consommation. Le commerce est un maître mot des Lumières : il désigne la sociabilité, mais aussi, de plus en plus, l'économie marchande. La mobilité, la tolérance, l'échange : ces valeurs sont intimement liées, chez la plupart des auteurs, à l'idéal d'une société commerciale. Celle-ci devait assurer la convergence des intérêts privés en vue de la prospérité publique, une paix durable entre les nations, l'extinction des liens personnels de dépendance. Cet idéal, néanmoins, ne faisait pas l'unanimité. Depuis la scène inaugurale que fut la crise spéculative de 1720, en Angleterre, et la banqueroute du système de Law, en France, les interrogations et les critiques suscitées par l'économie politique naissante ont nourri une réflexion sur le capitalisme émergent. Le crédit, en particulier, semblait transformer en profondeur les relations interpersonnelles. Il mettait en jeu la question de la confiance dans les sociétés modernes, obligeant à repenser les liens entre l'autorité politique et les mécanismes financiers. Si l'histoire culturelle s'est parfois éloignée, ces

dernières décennies, des enjeux économiques, elle renoue aujourd'hui avec une lecture plus globale de la modernité, qui ne peut faire l'impasse sur les développements de la société marchande. Pour autant, elle doit se garder des slogans réducteurs qui voudraient à toute force voir dans les Lumières les origines lointaines du capitalisme financier, ou, à l'inverse, un remède humaniste et modéré au néolibéralisme. Ici, encore, c'est un sens de la complexité que nous devons entretenir.

Enfin, une dernière conception de la modernité des Lumières redéfinit leur contenu philosophique. C'est la fonction que remplit, dans le débat actuel, la notion de « Lumières radicales » qui vise à tracer un lien direct et univoque entre la charge subversive du matérialisme athée, les révolutions démocratiques de la fin du XVIII^e^ siècle et les aspirations émancipatrices qui restent les nôtres. La proposition exerce une indéniable séduction chez tous ceux qui souhaitent maintenir un horizon progressiste et débarrasser les Lumières de toutes leurs ambivalences ou ambiguïtés. L'héritage universaliste de la modernité est alors préservé, mais à quel prix ? C'est ce qu'il nous faut comprendre.

Ces différentes options, qui ne sont pas incompatibles, correspondent à des conceptions différentes de la modernité (le développement de l'espace public, l'autonomisation de l'économie marchande, le rejet du religieux) mais elles engagent aussi des choix méthodologiques. Longtemps, l'historiographie des Lumières a ressemblé à un champ de bataille bien ordonné. D'un côté, l'histoire des idées étudiait les grands auteurs, les grands textes, les grandes notions. Forte de sa proximité avec l'histoire de la philosophie et l'histoire littéraire, elle ne doutait guère de sa légitimité : les Lumières lui appartenaient de plein droit. De l'autre, l'histoire sociale étudiait les groupes sociaux et les institutions, les carrières des auteurs, la composition des bibliothèques. Comptant sur le renfort des sciences sociales, recevant l'appui de l'histoire culturelle, elle contestait le terrain avec l'aplomb et l'enthousiasme des nouveaux venus. La mémoire des

historiens bruisse encore de batailles épiques, de condamnations hautaines ou de critiques cinglantes. Quelques nostalgiques regrettent cette époque heureuse où les camps étaient bien définis. Ils tentent, périodiquement, de rallumer l'ardeur des combattants. Mais c'est peine perdue. Leurs cris guerriers ne suscitent plus le ralliement que de quelques bataillons d'arrière-garde, continuant à suivre à la lettre les plans d'un conflit révolu. Le champ de bataille ressemble désormais à celui de Waterloo sous le regard confus de Fabrice Del Dongo. Bien malin qui peut s'y repérer.

Si les choses sont devenues plus complexes, c'est que nous avons acquis deux certitudes : les idées ne vivent pas dans un monde idéel, hors du temps, mais s'inscrivent dans des textes, se développent et agissent dans des contextes sociaux, culturels, politiques spécifiques ; inversement, elles possèdent leur propre logique, leur dynamique, qui ne se laissent pas aisément réduire aux rythmes de l'histoire sociale et qui, parfois même, lui dictent son tempo. Les deux écueils de l'idéalisme et du matérialisme résolument écartés, il s'agit désormais de trouver les meilleurs moyens d'inscrire l'engagement intellectuel des Lumières dans ses contextes historiques.

Le temps est loin où les idées étaient envisagées comme les reflets idéologiques des intérêts économiques ou sociaux. L'histoire culturelle a proposé de nouvelles interprétations des origines de la Révolution qui mettent en avant le développement de l'imprimé, les révolutions de la lecture, les pratiques de sociabilité, le rapport aux savoirs[4]. À l'inverse, les Lumières ne désignent pas seulement un ensemble de débats conditionnés par leur contexte historique, mais aussi, et peut-être avant tout, un effort massif pour penser, dans toutes leurs dimensions, les transformations des sociétés occidentales au seuil de la modernité. Dès lors, plutôt qu'une histoire sociale des idées, c'est une histoire intellectuelle du social que je souhaite privilégier, une approche qui s'efforce d'identifier des sites de réflexivité, c'est-à-dire des questions intensément débattues grâce

auxquelles les contemporains tentent de donner sens aux mutations historiques dont ils sont les acteurs et les témoins. Le *crédit*, qui désigne à la fois une capacité sociale à agir – ou à faire agir les autres – et une catégorie de l'économie politique, est une de ces notions qui permet, en croisant les méthodes de l'histoire intellectuelle et les sources de la pratique, de porter un autre regard sur les enjeux des Lumières. De même, le *public*, j'y reviendrai longuement dans la troisième partie de ce livre, ne désigne pas seulement un ensemble de transformations sociales ou culturelles : il est aussi un concept essentiel de la pensée politique des Lumières et de leur réflexivité théorique. L'héritage le plus fructueux des Lumières n'est pas à chercher dans la fidélité à une radicalité philosophique, mais dans la capacité à éclairer les potentialités ambivalentes du changement historique.

---

1. Kenneth Pommeranz, *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, trad. par Nora Wang et Mathieu Arnoux, Paris, Albin Michel, 2010.

2. Joel Mokyr, *A Culture of Growth. The Origins of the Modern Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

3. « AHR Roundtable. Historians and the Question of "Modernity" », *American Historical Review*, vol. 116, n° 3, 2011, p. 631-751.

4. R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, *op. cit.*

CHAPITRE V

Vies privées, espace public

Peut-on écrire une histoire sociale des Lumières ? Quels liens établir entre les œuvres, les idées, les auteurs, qui ont transformé en profondeur le paysage intellectuel et politique de la France au cours du XVIII^e^ siècle et l'évolution de la société durant cette même période ? Lorsque l'histoire sociale dominait l'historiographie et découpait la société en tranches, la tentation était grande de rapporter les innovations et les limites des Lumières aux spécificités de la structure sociale. Essor de la bourgeoisie, rôle de la noblesse de robe, résistance de l'aristocratie foncière, voire réaction féodale : ces catégories semblaient s'imposer d'elles-mêmes. Les marxistes n'étaient pas les seuls à voir dans les Lumières l'idéologie de la bourgeoisie. Le principe même de l'histoire sociale consistait à penser la société comme un ensemble de groupes sociaux distincts et cohérents, porteurs de valeurs et de croyances différentes, antagonistes même. Proposer une lecture sociale des Lumières impliquait d'attribuer à certains de ces groupes, plus ou moins subtilement définis, les innovations intellectuelles.

Le profond renouvellement de l'histoire sociale, depuis les années 1980, est venu d'une autre façon de concevoir les dynamiques d'une société. Le découpage en groupes sociaux, définis par un statut juridique ou par une

position économique, a laissé la place à une conception plus souple de la société d'Ancien Régime, plus attentive aux pratiques, aux interactions, aux échanges et aux réseaux, aux formes et aux catégories de l'expérience[1]. Prenons l'exemple de la culture écrite : plutôt que d'éplucher les inventaires des bibliothèques de la noblesse et de la bourgeoisie marchande ou de comparer les taux d'alphabétisation des ouvriers et des domestiques, les historiens se sont interrogés sur les pratiques de lecture, sur les espaces de retrait intime favorisés par le livre, sur les sociabilités suscitées par ces lectures, sur les usages de la correspondance, sur la diffusion de l'imprimé dans l'espace public, sur la diversité des supports et des usages. Les groupes sociaux n'étaient plus considérés comme donnés *a priori*, définis par l'organisation économique et sociale, mais comme un résultat des pratiques intellectuelles et culturelles, qui viennent redéfinir les frontières sociales et leurs représentations.

Cette évolution n'est pas propre à l'historiographie des Lumières. Celle-ci, néanmoins, s'est distinguée par l'attention portée à l'organisation des pratiques sociales et culturelles sur un axe privé/public. De nouveaux schèmes d'interprétation sont ainsi apparus, allant des figures de l'intimité à l'histoire de l'espace public, en déployant l'éventail des formes de sociabilité. Histoire de la vie privée, des sociabilités, de l'espace public : ces catégories sont devenues des entreprises éditoriales et des champs de recherche féconds. Bien que procédant de projets historiographiques souvent différents, ces nouvelles façons d'articuler les expériences sociales et les pratiques culturelles ont profondément modifié notre compréhension des Lumières.

Vie privée et intimité

Dans un texte rédigé en 1983 et publié en introduction du volume de l'*Histoire de la vie privée* consacré aux Lumières, Philippe Ariès avançait l'hypothèse que le XVIII^e^ siècle avait connu un profond mouvement de privatisation des cadres ordinaires de l'expérience. Aux siècles précédents, les individus, dans les villages comme dans les grandes villes, vivaient en permanence sous le regard des autres, voisins et inconnus, dans une parfaite indistinction du privé et du public ; au cours du XVIII^e^ siècle, ils auraient progressivement replié leur expérience sociale sur la vie privée et familiale, sous l'effet d'une raréfaction de la convivialité ordinaire et d'un progrès inexorable de l'État. La double conséquence de ce mouvement aurait été l'autonomisation de la sphère politique, désormais émancipée des formes domestiques du pouvoir, et la privatisation de la vie sociale, réduite principalement à la cellule familiale[2]. Cette analyse débouchait implicitement sur une interprétation des Lumières et de la modernité : l'émergence de l'individu était moins une émancipation à l'égard des communautés traditionnelles, comme l'affirmait toute la tradition libérale, qu'un appauvrissement qui le repliait sur la seule sphère familiale, dans un face-à-face inégal avec la puissance de l'État Léviathan. Au-delà du jugement critique porté sur la valeur de la modernité, la leçon de méthode était importante et elle fut retenue : Ariès invitait à comprendre le développement de la vie moderne non pas en étudiant la philosophie de l'autonomie du sujet, mais en décryptant les formes les plus matérielles d'organisation de la vie quotidienne.

De nombreux travaux ont prolongé cette intuition et scruté la « naissance de l'intime[3] ». Ils ont montré que les conditions matérielles de l'habitat avaient subi une profonde transformation au cours du XVIII^e^ siècle. Dans les logements des élites urbaines, le modèle de la pièce unique et polyvalente laisse progressivement la place à des intérieurs plus complexes qui distinguent la chambre à coucher des pièces communes, salle à manger ou salle de réception. De nouvelles pièces permettent l'isolement et

l’intimité : chambre, cabinet, salle de bains. Le boudoir en est l’exemple le plus frappant, d’où son importance dans la littérature libertine des Lumières[4]. Cette évolution, toutefois, concerne essentiellement les élites et ne touche qu’à la marge l’habitat populaire, même à Paris où, bien souvent, la même pièce sert à la fois de chambre à coucher, de salle commune et de cuisine. L’intimité y reste limitée[5].

Les intérieurs plus complexes, qui laissent davantage de place à l’intimité, sont plus richement meublés et décorés. Des objets autrefois réservés aux élites aristocratiques, meubles, linge de corps, miroirs, mouchoirs, couverts de table, sont désormais présents dans les intérieurs urbains, au sein de la bourgeoisie marchande et artisanale. Les foyers populaires eux-mêmes sont moins démunis, au point que l’on a pu parler d’une première révolution de la consommation, qui touche certains milieux ruraux, comme celui des fermiers d’Île-de-France. Le monde du XVIII^e siècle n’est plus celui de l’objet rare, surtout en ville. Les inventaires après décès du peuple parisien révèlent que de nombreux objets deviennent des « choses banales », tandis que, dans les couches plus aisées, l’idéal anglais du « confort » se diffuse[6]. Il ne s’agit plus du luxe ostentatoire de la noblesse de cour, entièrement tourné vers le prestige, mais d’un rapport plus intime aux objets, à la décoration des pièces, à l’aménagement des espaces intérieurs.

Parmi les objets autrefois rares dont la possession se banalise, les livres figurent en bonne place. Dans les villes de l’Ouest, un tiers des inventaires après décès mentionnent des livres. Les milieux populaires ne restent pas à l’écart. À Paris, à la fin du siècle, 40 % des domestiques et 35 % des ouvriers possèdent des livres. Les pratiques elles-mêmes évoluent. La lecture n’est plus seulement une activité savante, réservée aux élites, pratiquée dans des lieux qui lui sont réservés, comme la bibliothèque. Elle devient ordinaire, familière, nomade. De nouvelles figures émergent, comme la lectrice de romans, mais aussi de nouveaux formats, de nouvelles

attitudes. La lecture silencieuse, intime, devient la norme, même s'il est excessif de parler, comme certains l'ont fait, d'une révolution de la lecture, puisque subsistent longtemps des pratiques plus anciennes, lecture savante, d'un côté, lecture orale et collective, de l'autre[7]. L'essentiel, sans doute, est que les transformations de la lecture ne sont pas univoques, comme l'a montré Roger Chartier. Elles prennent deux formes distinctes, dont l'opposition n'est qu'apparente. D'une part, une lecture plus morcelée, qui ne requiert qu'une attention flottante, liée à la multiplication des imprimés, livres, pamphlets, brochures, journaux. De l'autre, une lecture absorbée, dans laquelle le lecteur – ou la lectrice – se plonge avec délices et dont il – ou elle – ressort transformé : c'est le modèle de la lecture sentimentale, celle des romans à succès qui suscitent ces torrents de larmes que les hommes et femmes du XVIII^e^ siècle apprécient tant[8]. La culture des Lumières est indissociable de ces transformations majeures du rapport à l'écrit : disponibilité accrue des informations et des textes, autonomisation du lecteur et de la lectrice ordinaires à l'égard des institutions traditionnelles, intensité affective qui constitue, autour des textes, des communautés sensibles et, plus tard, politiques.

La famille est un des grands thèmes de la littérature morale du XVIII^e^ siècle. Elle apparaît comme le refuge de la convivialité et de l'affectivité. L'amour paternel et maternel s'exprime avec une force nouvelle, de même que la tendre amitié entre conjoints. La famille n'apparaît plus seulement comme une cellule économique, mais comme le lieu privilégié où s'expérimente un mode de vie qui se pense affranchi des contraintes de la vie sociale, un laboratoire de l'affectivité et du sentiment. Même les écrivains et les savants trouvent dans l'intimité familiale un nouvel espace à investir, qui sert d'appui à leurs travaux intellectuels[9].

Tout un courant de la peinture française, au XVIII^e^ siècle, témoigne de ce nouveau mode de vie, qui fait la part belle à l'intimité, au confort de la vie privée et aux douceurs de la vie familiale. La peinture de genre, distincte de

la peinture d'histoire ou des scènes religieuses, semble en phase avec cette nouvelle société. Fragonard représente dans la *Jeune fille lisant* une lectrice confortablement installée, adossée à plusieurs cousins, tenant de la main droite un petit volume qu'on imagine être un roman, totalement absorbée par sa lecture. Boucher peint une famille déjeunant dans la douce quiétude d'un salon joliment décoré d'un miroir, d'une horloge, de bibelots *(Le Déjeuner).* On goûte le chocolat ou le café, ces produits à la mode, dans des tasses de porcelaine. Des regards affectueux sont échangés. Les enfants, dont l'une tient une poupée, sont de toute évidence choyés. Quant à Greuze, si les habitations villageoises qu'il peint sont plus austères et rustiques, ses grandes œuvres, *Le Père de famille expliquant la Bible à ses enfants*, *L'Accordée de village* ou *La Piété filiale*, visent toutes à émouvoir en faisant de la famille le refuge de la morale et du sentiment [10].

L'âge des sociabilités

Ariès estimait que les sociabilités avaient décliné au XVIII^e^ siècle, au profit d'un face-à-face entre la vie familiale, espace du privé, de l'intimité et de l'affectivité, et la vie publique, monopolisée par l'État et ses agents. Ce diagnostic a été démenti par de nombreux travaux sur l'histoire des sociabilités, qui ont montré la richesse des formes de la vie sociale et associative au XVIII^e^ siècle. Maurice Agulhon fut le premier à utiliser la notion de sociabilité comme catégorie historiographique. Dans une thèse qui a fait date, il décrivait l'intensité des relations sociales dans la Provence des Lumières, où les loges maçonniques semblaient prendre le relais des confréries pénitentes [11]. Cette sociabilité provençale aurait préparé l'importante mobilisation politique, sous la Révolution puis en 1848.

Si l'hypothèse d'un lien intrinsèque entre sociabilités et politisation a surtout nourri les recherches en histoire politique contemporaine, dans la

lignée des travaux postérieurs d'Agulhon, la notion de sociabilité a contribué à renouveler l'histoire culturelle et intellectuelle des Lumières[12]. Daniel Roche, notamment, l'a utilisée pour étudier les mutations du travail intellectuel, les formes de la mobilité intellectuelle, et l'inscription des débats savants au sein des institutions culturelles. La notion de sociabilité est devenue l'instrument d'une sociologie du monde intellectuel qui visait à rejeter l'idée, chère à Tocqueville, selon laquelle les philosophes des Lumières auraient développé une pensée politique littéraire et abstraite à l'écart de l'État monarchique, voire en opposition frontale avec celui-ci, et sans expérience des enjeux réels de la société d'Ancien Régime[13]. Elle invitait à nuancer le caractère politiquement subversif attribué aux Lumières et à mieux inscrire leur combat intellectuel dans la société d'Ancien Régime : « Lumières académiques et Lumières maçonniques ne sont pas en elles-mêmes contestataires. Elles tendent en partie à consolider des positions anciennes avec des arguments nouveaux[14]. »

Les Lumières ont ainsi perdu cette dimension abstraite, un peu éthérée, qu'une histoire des idées parfois désincarnées leur avait attachée. De nombreuses configurations sociales, des plus institutionnelles, comme les académies, aux plus informelles, telles les correspondances amicales, ont été étudiées. Elles ont fait apparaître un intense réseau d'interactions sociales et d'échanges intellectuels, dans un espace intermédiaire qui n'est ni celui de l'intimité familiale ni celui de l'État ou du travail. Les cafés, salons, clubs, sociétés badines ou loges maçonniques sont des lieux qui résistent à l'alternative privé/public. Ils délimitent un espace intermédiaire, beaucoup plus largement ouvert que l'espace domestique et familial et néanmoins fondé sur la cooptation. Cet espace, que l'on désignait au XVIII^{e} siècle comme « la société », repose sur des échanges codifiés, à la fois intellectuels et mondains, qui nourrissent les formes variées de la conversation. Celle-ci exerce trois fonctions, théoriquement distinctes mais pratiquement indissociables. La conversation est d'abord une forme de

communication, qui permet l'échange des connaissances et la socialisation des opinions, assurant la pénétration des idées éclairées dans des milieux éloignés de l'espace savant. Mais elle est aussi un jeu verbal inlassablement esthétisé, qui paraît futile aux uns, tandis qu'elle symbolise aux yeux des autres le pur plaisir de la vie sociale, une forme idéalisée tournée vers la virtuosité et l'élégance. Enfin, la conversation est une aptitude sociale et culturelle, qui relève des codes de la civilité et permet de délimiter un entre-soi.

Dans toute l'Europe, les académies se multiplient au cours du XVIII^e^ siècle, sur le modèle de l'Académie française, fondée en 1635, et surtout de la *Royal Society*, fondée à Londres en 1766. Académies des sciences, mais aussi des arts, sociétés économiques ou agronomiques, ces institutions savantes assurent un maillage du continent européen, de Lisbonne à Saint-Pétersbourg, de Naples à Trondheim. À la fin du siècle, elles essaiment dans les colonies, à Saint-Domingue comme à Batavia. Parfois fondées et protégées par le souverain, comme à Berlin, parfois d'origine privée, elles entretiennent entre elles des relations suivies et fournissent un véritable réseau institutionnel aux échanges intellectuels[15]. En France, les académies provinciales, qui se sont multipliées tout au long du XVIII^e^ siècle, ont permis aux idées des Lumières, dans leur version modérée, de se diffuser parmi les notables attachés à la fois au progrès des savoirs et à une certaine stabilité sociale et politique. Elles furent le lieu d'une rencontre réussie entre les valeurs portées par les philosophes et les attentes des élites sociales, dont certains membres de la noblesse et du clergé, sous l'auspice et la protection de la monarchie. Elles abritaient ainsi une « alliance confuse mais réelle des savoirs et des pouvoirs[16] ». La sociabilité y devint une valeur en soi, dans une version renouvelée de la République des lettres, où il ne s'agissait pas tant de contribuer en tant que savants au progrès des sciences, mais de se réunir, entre gens de mérite et de bonne volonté, pour encourager et accompagner la diffusion de

connaissances utiles. C’est en ce sens qu’on peut comprendre aussi le mouvement des concours académiques qui animèrent la vie intellectuelle, suscitèrent des débats passionnés et révélèrent parfois des auteurs prometteurs, dont le plus fameux fut Jean-Jacques Rousseau, couronné par l’académie de Dijon en 1750[17].

À la différence des académies, les salons n’ont pas d’existence officielle. Ils ne sont pas des institutions monarchiques, pourvues de statuts et d’une liste de membres stable. Ils reposent sur les pratiques d’hospitalité des élites urbaines : une maîtresse de maison, parfois un maître de maison, ouvre sa porte certains jours et reçoit un ensemble d’habitués, de visiteurs plus occasionnels qui ont déjà été présentés et de nouveaux venus qui doivent faire l’objet d’une recommandation formelle. Ces salons tiennent à la fois de la cour (par le rôle essentiel qu’y joue la haute noblesse et par l’importance des stratégies de distinction sociale qui s’y déploient) et du cénacle culturel (en raison de la présence, le plus souvent, d’écrivains et de philosophes, ou même d’artistes). Plus libres que la cour, ces salons sont régis par les règles implicites, mais contraignantes, de la politesse et de la bienséance. Les femmes y jouent un rôle essentiel : elles sont les garantes d’une forme particulière de jeu social, à mi-chemin entre l’idéal galant hérité du siècle de Louis XIV et l’échange intellectuel[18]. Elles peuvent y déployer des aptitudes mondaines et culturelles, qui impliquent une socialisation importante. En revanche, leurs aspirations proprement intellectuelles y sont souvent brimées, car les salons sont des espaces socialement conservateurs où le savoir féminin est soumis à une forte censure. Les femmes du monde doivent se conformer au rôle que la bonne société leur assigne : admirer, encourager et protéger, être toujours au service des ambitions masculines. Celles qui prétendent s’en affranchir sont rappelées à l’ordre, parfois sans ménagement. Elles sont moquées, voire ridiculisées, car la tradition satirique héritée de Molière et de Boileau reste bien vivante. Ce sont donc dans les interstices de la vie mondaine, plus que

dans les salons proprement dits, que des femmes comme Louise d'Épinay peuvent développer une activité propre, à travers leur correspondance notamment, mais souvent en association avec des hommes, si ce n'est dans leur ombre [19].

Cette sociabilité mondaine permet à la noblesse parisienne de redéfinir son prestige social en mettant en scène son mode de vie raffiné et cultivé, qui la distingue aussi bien des financiers que de la noblesse provinciale. Mais elle ouvre aussi à certains écrivains l'accès au mode de vie des élites, à leur bienfaisance et à leur protection, tout en leur permettant de s'affirmer eux-mêmes comme d'authentiques hommes du monde. La figure nouvelle de l'homme de lettres, aimable et sociable, rompt avec celle de l'érudit solitaire et pédant. Les plaisirs de la sociabilité doivent compenser l'ardeur intellectuelle du savant, lui permettant d'échapper à la mélancolie qu'engendre le travail intellectuel [20]. Le philosophe doit surtout prouver son utilité, sa capacité à s'adresser à un public large d'honnêtes gens plutôt qu'à un cercle restreint de pairs. « Il faut être homme du monde avant d'être homme de lettres », écrit Voltaire à la marquise du Deffand ; le mot qui sonne comme un slogan pour les philosophes est aussi une flatterie pour la bonne société. Les salons du XVIII^e^ siècle, qui perpétuent ceux du siècle précédent, sont ainsi un lieu privilégié d'interpénétration des élites sociales, politiques et culturelles [21]. Comme les académies, ils invitent à remettre en cause l'idée que les Lumières, du moins en France, se seraient développées à l'écart des élites politiques et dans la méconnaissance des enjeux réels. Dans le salon de Julie de Lespinasse comme à l'Académie, les têtes pensantes de l'*Encyclopédie,* autour de d'Alembert ou Condorcet, s'associent activement au ministère de Turgot (1774-1776).

Dans la sociabilité des Lumières, l'engouement des élites urbaines pour les loisirs culturels faisait bon ménage avec les pratiques de distinction sociale. La tradition des cabinets de curiosité coexistait avec les nouvelles sociabilités savantes, davantage ancrées dans les institutions académiques,

les réseaux internationaux de la vie savante et les nouveaux lieux d'expérimentation ou d'enseignement[22]. Des amateurs d'art se réunissaient chez Claude-Henri Watelet, dans sa propriété de Moulin-Joli, commentaient leurs collections, échangeaient des gravures, dessinaient eux-mêmes. Cette sociabilité était loin d'être close sur elle-même, elle produisait des effets dans le monde de l'art, à travers l'Académie royale de peinture et de sculpture, où les « amateurs » bénéficiaient d'un statut particulier, mais aussi dans le cadre du mécénat ainsi que dans la production et la diffusion de nouveaux savoirs[23].

Si les salons et les académies existaient avant le XVIII^e^ siècle, et ont été en quelque sorte investis par les Lumières, la franc-maçonnerie, en revanche, apparaît seulement à cette époque et connaît immédiatement un développement remarquable. En France, la première loge officielle est créée en 1725 et, à la veille de la Révolution, on compte 900 loges et environ 50 000 maçons. Les loges sont nombreuses dans les capitales provinciales, les villes parlementaires et les ports, mais on en trouve aussi dans de plus petites villes[24]. Société à secrets, la franc-maçonnerie a suscité toutes sortes de fantasmes, surtout au début du XIX^e^ siècle, quand certaines figures de la pensée contre-révolutionnaire, tel l'abbé Barruel, ont voulu voir dans la Révolution une conspiration contre l'ordre social et politique. Sous une forme modernisée, nourrie de sociologie et d'histoire, cette idée a connu une longue postérité, notamment relayée par Augustin Cochin. Les loges maçonniques auraient abrité le développement d'une nouvelle forme de sociabilité, égalitaire, dévouée aux idées des Lumières, consciente d'œuvrer en secret. Elles auraient ainsi formé un isolat d'expérimentation démocratique, au sein de la société d'ordre, mais elles auraient aussi habitué les élites éclairées à l'action secrète. Cette thèse, popularisée par François Furet, mais aussi par Reinhart Koselleck, a aujourd'hui laissé place à une interprétation beaucoup plus mesurée de la sociabilité maçonnique[25]. S'il est tout à fait possible que certaines loges aient permis la rencontre d'esprits

forts, notamment dans la communauté francophone des Pays-Bas, les loges maçonniques étaient d'abord des lieux dévolus à la convivialité et au divertissement. Comme l'a montré Pierre-Yves Beaurepaire, la franc-maçonnerie n'abritait pas une sociabilité démocratique, mais reproduisait en grande partie les pratiques de distinction sociale, d'entre-soi et d'exclusion qui régnaient dans d'autres lieux de sociabilité. Dans les grandes villes, on peut même parler d'une « maçonnerie de société », ouvertement associée à la vie mondaine, qui organisait concerts et spectacles, œuvres de bienfaisance et dîners. Ainsi la loge huppée des « Amis réunis » accueillait des fermiers généraux, des nobles, des financiers et de riches étrangers ; elle se pensait sur le modèle du club à l'anglaise et se réunissait l'été au château de la Chevrette.

C'est d'ailleurs ce qui explique que la franc-maçonnerie, en France, n'ait jamais été perçue par les autorités, avant la Révolution, comme un véritable danger. Il reste que les idéaux égalitaires et cosmopolites proclamés par les loges maçonniques ont sans doute contribué à familiariser les élites d'Ancien Régime avec les principes d'une sociabilité beaucoup moins rigidement codifiée que celles qu'imposaient les distinctions d'ordre. Ils ont aussi été un facteur du maillage européen des réseaux de sociabilité, en facilitant les mobilités et les rencontres.

Écrivains, philosophes et savants ont investi des formes existantes (académies, salons, cafés) ou nouvelles (franc-maçonnerie, sociétés de lecture, clubs), certaines explicitement dévolues à un idéal intellectuel ou savant (lycée, musées, sociétés d'agriculture), d'autres liées au divertissement culturel et mondain (salons). Dans l'ensemble, ces lieux et ces pratiques ont accéléré la circulation et la diffusion sociale, même sous une forme édulcorée, des thématiques éclairées et ont profondément inscrit les Lumières dans la société d'Ancien Régime, sans qu'on puisse les associer à des groupes socio-économiques spécifiques. Ainsi s'explique qu'une partie de la noblesse, notamment à Paris et dans certaines grandes

villes, ait été largement touchée par les idées des Lumières. L'idéal de sociabilité, qui est à l'origine une notion philosophique chère aux partisans du droit naturel (l'aptitude naturelle des hommes à vivre en société), mais se prête aussi à l'apologie, propres aux élites lettrées, d'un *otium* cultivé, symbolise parfaitement cette alliance[26]. La vie sociable, celle des écrivains mondains, des amateurs d'art et de musique, de la noblesse parisienne et de la finance, apparaît, aux yeux de ses thuriféraires, comme l'incarnation d'un processus de civilisation qui a fait de Paris la capitale de l'Europe. « Le paradis terrestre est où je suis » écrit fièrement Voltaire dans *Le Mondain.*

Les Lumières, en France, ne se sont pas développées à l'écart de la société d'Ancien Régime ou en opposition radicale à celle-ci. Leurs protagonistes étaient profondément insérés dans les institutions culturelles de la monarchie et associés aux pratiques sociales des élites. Prenons le cas de d'Alembert, auteur de ce manifeste des Lumières qu'est le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie* (1751) : il fut membre de l'Académie des sciences et de la plupart des académies européennes, secrétaire perpétuel de l'Académie française, et hôte assidu des salons de la marquise du Deffand, de Marie-Thérèse Geoffrin et de Julie de Lespinasse. Les Lumières ne désignent donc ni une doctrine philosophique cohérente ni un camp bien délimité dans un affrontement manichéen (les Lumières progressistes contre les anti-Lumières, conservatrices ou réactionnaires), mais un courant intellectuel hétérogène et polyphonique, articulé à un ensemble de pratiques sociales, dont le point commun est de promouvoir l'usage public de la raison, c'est-à-dire une discussion ouverte sur un grand nombre de sujets jusque-là réservés au secret de l'État ou de l'Église, sans qu'il n'existe, au demeurant, d'accord général sur les contours de cette « publicité ».

Qu'est-ce que l'espace public ?

La leçon de Tocqueville, opposant les Lumières et l'État, reposait sur un présupposé selon lequel le « public » désignait avant tout l'action de l'État et de son administration. De même, Ariès opposait l'espace du privé et de la famille à deux conceptions du « public » : l'État, d'une part, la vie collective et anonyme de la rue, des jardins publics et des grandes places, d'autre part. Dans un cas comme dans l'autre, la lecture, l'échange intellectuel, les conversations amicales étaient entièrement rejetés du côté du privé. Or la réception du livre de Jürgen Habermas sur *L'Espace public* a profondément transformé, à partir des années 1980, le paysage historiographique[27]. Le grand récit de l'émergence d'une sphère publique bourgeoise est devenu le cadre principal d'interprétation des transformations culturelles des Lumières pour tous ceux qui cherchaient à échapper aussi bien aux lectures idéalistes qu'aux explications sociales traditionnelles. Habermas proposait une définition nouvelle du public, conçu comme un ensemble d'individus privés faisant un usage public de leur raison. Dans cette conception inspirée de Kant et de son fameux essai de 1784 « Qu'est-ce que les Lumières ? », relu au prisme de la sociologie historique, la sphère publique bourgeoise se serait constituée en dehors de l'État et contre lui : elle reposait à la fois sur l'émergence d'intérêts économiques privés, sur un principe (la publicité) qui impliquait la discussion publique, rationnelle et critique des affaires communes, et sur un ensemble de lieux et d'institutions (les cafés, les loges, les journaux) où des individus, indépendamment de leur statut social ou de leurs responsabilités politiques, pouvaient participer à une telle discussion. Cette sphère publique bourgeoise, radicalement différente des formes traditionnelles de la communication, verticales, hiérarchiques et corporatistes, aurait émergé, au début du XVIII^e^ siècle, à travers les débats littéraires et artistiques, puis se serait rapidement politisée, faisant de l'opinion publique un tribunal légitime et puissant, opposé à la volonté absolutiste du roi comme à la rationalité bureaucratique de l'État.

La dynamique historique des relations entre les sphères privée et publique apparaissait dès lors sous un jour très différent. Ce n'était plus la croissance de l'État qui jouait un rôle moteur, reléguant les sociabilités dans l'espace privé, mais bien plutôt la société civile qui construisait sa propre autonomie et prenait une signification politique en attaquant le monopole de l'État sur les affaires publiques. La « vie privée » se trouvait investie d'une signification politique radicalement nouvelle : c'est sur elle que reposait le développement d'une nouvelle sphère publique, porteuse des idéaux modernes de la publicité[28].

Dans le sillage de cette relecture de l'histoire culturelle et politique des Lumières, les historiens ont réévalué l'importance de la notion d'opinion publique dans la culture politique pré-révolutionnaire, insistant sur sa cohérence normative et ses usages rhétoriques[29]. Ils ont lié le développement de l'imprimé et les nouvelles pratiques de lecture à la constitution de cet espace public où toutes les questions, des règles de la tragédie au commerce des blés, du jansénisme à la guerre d'indépendance américaine, étaient désormais débattues publiquement. Ces débats alimentaient la conviction, pour les lecteurs, de participer à un espace public de discussion.

L'idéal de publicité impliquait un assouplissement des conditions de publication et de circulation de l'information. Si les règles de la censure restaient officiellement strictes, le système des autorisations tacites permettait de publier sans bénéficier d'un privilège officiel. Les livres et les gazettes francophones imprimés à Genève, Amsterdam ou Londres pénétraient largement dans le royaume. À bien des égards, l'explosion de pamphlets et d'ouvrages dans les deux années précédant l'ouverture des états généraux peut être vue comme la conséquence spectaculaire d'un développement continu de l'espace public.

Loin de réduire l'espace public à l'imprimé, Habermas l'avait plutôt situé dans les cafés, les loges maçonniques et les salons où ces écrits

pouvaient être lus et discutés. À sa suite, de nombreux auteurs ont considéré que les principaux lieux de sociabilité du XVIIIe siècle formaient les institutions de base de cet espace public, qu'ils étaient des lieux dévolus principalement à l'échange d'arguments rationnels et au progrès des Lumières[30]. Cette approche a suscité en retour de nombreuses critiques[31]. Une conception de l'espace public centrée sur les pratiques de la bonne société et sur le monde de l'imprimé laisse de côté d'autres formes de participation aux débats publics. Les femmes, exclues des institutions officielles de la République des lettres, n'avaient qu'un accès limité à la publication. Jeanne-Marie Phlipon, future Manon Roland, garda ses œuvres entassées dans un coin de sa bibliothèque sans songer à les faire imprimer : « Jamais je n'eus la plus légère tentation de devenir auteur un jour ; je vis de très bonne heure qu'une femme qui gagnait ce titre, perdait beaucoup plus qu'elle n'avait acquis. Les hommes ne l'aiment point, et son sexe la critique ; si ses ouvrages sont mauvais, on se moque d'elle, et l'on fait bien ; s'ils sont bons, on les lui ôte[32]. » D'autres publient anonymement ou par l'entremise de la traduction. Ce n'est qu'avec la Révolution que le nombre d'autrices augmentera sensiblement[33]. De même la sociabilité populaire, notamment celle de la rue ou du marché, nourrit une forme différente d'opinion publique, activement surveillée par la police, qui s'exprime par des mauvais propos, des chansons satiriques, des rumeurs, et débouche parfois sur des révoltes ou des émeutes[34]. La conjoncture des années 1770 montre bien l'écart entre les débats au sein de l'espace public éclairé, plutôt favorables à la libéralisation du commerce des grains, et la circulation des rumeurs autour d'un complot visant à affamer le peuple, articulé à une économie morale de la foule et à une intense sociabilité populaire[35].

Par ailleurs, le modèle de Habermas projette sur le XVIIIe siècle une vision idyllique de l'espace public, comme pour mieux dénoncer sa dégénérescence ultérieure. Il surestime la fonction critique des pratiques de

sociabilité. Le réseau dense des sociabilités ne correspondait en effet ni à un espace public de délibération ni à un espace privé, familial et intime, mais à un espace mixte, hybride, celui de la vie de « société ». Celle-ci désigne un ensemble d'expériences sociales qui échappent aux partages sociaux les plus traditionnels mais dessinent de nouvelles formes de distinction et de prestige social, et même de pouvoir. Dans les salons, sous les abords souriants du divertissement mondain, les enjeux sociaux et politiques de contrôle des réputations étaient essentiels. Même les cafés londoniens, cet emblème de l'espace public habermasien, abritaient des pratiques d'ostentation et des logiques d'exclusion. Le cas des loges maçonniques est encore plus frappant, tant leur idéal universaliste était contredit par des pratiques relevant de la cooptation sociale[36].

Tout un pan de la littérature du siècle se fait l'écho de ces expériences sociales multiples, où une société redéfinit ses clivages et ses catégories dans des lieux simultanément ouverts et fermés, qui proclament leur ouverture pour mieux rendre sensibles les effets de la clôture. Des *Lettres persanes* aux *Liaisons dangereuses*, le roman épistolaire français était particulièrement bien armé pour dévoiler les enjeux sous-jacents à la sociabilité légère et cruelle des Lumières.

Une révolution médiatique

Après deux décennies d'enthousiasme parfois excessif, les spécialistes des Lumières se sont détournés du modèle de Habermas presque aussi rapidement qu'ils s'en étaient emparés. L'étude des sociabilités s'est néanmoins poursuivie dans la perspective des circulations internationales. Ces recherches valorisent la mobilité, qu'il s'agisse des hommes, des objets et des idées. Les nouveaux outils électroniques permettent d'étudier plus systématiquement de larges corpus documentaires et de cartographier des

« réseaux de sociabilité » en insistant sur la multiplication des liens et des connexions. Ces travaux fournissent des résultats précieux qui offrent une vision d'ensemble fondée sur l'exploitation des métadonnées à partir des grandes correspondances des Lumières[37]. Par l'importance qu'ils accordent aux échanges épistolaires – ainsi qu'aux institutions savantes comme les académies et les journaux savants –, ils réactivent une tradition ancienne et vénérable, celle des études sur la République des lettres, qui a toujours décrit la vie intellectuelle comme un ensemble de liens personnels faisant fi des frontières étatiques et nationales[38].

Cette référence à la République des lettres est à la fois le point fort et la limite de ces programmes car elle suppose que l'intensité des relations interpersonnelles serait la caractéristique principale des Lumières. Or, le principal changement qui affecte la vie intellectuelle au XVIII^e^ siècle ne tient pas à l'existence de réseaux de correspondance, ni même à leur renforcement – qui reste à démontrer – mais au développement rapide de l'imprimé (livres, pamphlets, journaux, gravures) qui modifie profondément les formes même de la communication. Ce qui distingue Voltaire et Rousseau d'Érasme ou de Gassendi, c'est qu'ils n'écrivent pas seulement pour leurs très nombreux correspondants ou pour une communauté restreinte de savants, mais aussi pour un public, pour un lectorat anonyme. Cette émergence du « public » transforme en profondeur la façon dont les écrivains des Lumières s'adressent à leurs lecteurs, engageant ainsi une intense réflexivité sur la spécificité de la publication comme forme d'action à la fois intellectuelle et politique[39]. Pour la plupart des écrivains de l'époque, à l'exception sans doute des milieux érudits, la République des lettres est un idéal obsolète. Leur principale préoccupation concerne la possibilité d'éclairer le public, de transmettre la connaissance et l'esprit critique au-delà des cercles savants. Cette ambition, qui est au cœur du projet intellectuel des Lumières, prend deux formes : la réflexion sur l'éducation, dont débattent les élites dans toute l'Europe au cours de la

seconde moitié du XVIIIe siècle, et l'adresse publique à un lectorat anonyme et illimité à travers l'imprimé.

Le public dont il est question n'est pas l'espace public imaginé par Habermas, fondé sur l'échange rationnel d'arguments entre individus privés. Il résulte du développement de la communication médiatique, c'est-à-dire du développement des livres, des journaux, des brochures et des images. C'est donc du côté de la sociologie historique des médias qu'il faut se tourner pour en comprendre l'essor. En effet, la préhistoire des médias de masse a favorisé, au cours du XVIIIe siècle, le développement d'une forme de communication bien différente des interactions en face à face qui caractérisaient les pratiques de sociabilité, mais aussi de la correspondance épistolaire qui restait une forme d'échange bilatérale et réciproque[40]. La communication médiatique présente la spécificité d'être dirigée vers un public anonyme, dont il est difficile, voire impossible, d'anticiper ou de contrôler les réactions. Elle rompt avec les formes classiques de la sociabilité régies par l'interconnaissance et l'idéal de la conversation. Elle permet une diffusion des messages, des œuvres et des informations dans le temps et surtout dans l'espace, assurant leur disponibilité potentiellement illimitée, c'est-à-dire leur « publicité ». Le public, en retour, se forme dans l'expérience partagée de cette communication. La lecture des journaux excite sa curiosité et modifie son jugement. Les lecteurs sont influencés par leur lecture, mais ils s'influencent aussi mutuellement par la conscience qu'ils ont de former un public, cette « sensation de l'actualité », bien analysée un siècle plus tard par le sociologue Gabriel Tarde[41]. Ils entretiennent des liens qui, quoique impersonnels et indirects, peuvent être d'une grande intensité. Aux deux sens de la publicité qu'opposait Habermas – l'exigence normative de débat rationnel et la réalité économique du marketing – il faut en ajouter un autre : celui des messages transmis par les médias.

Bien entendu, cette révolution médiatique des Lumières ne s'est pas produite du jour au lendemain. Elle plonge ses racines dans les mutations suscitées par l'imprimé depuis la fin du XV^e^ siècle et elle ne trouvera son accomplissement qu'avec la presse de masse à la fin du XIX^e^ siècle, puis avec les médias audiovisuels et électroniques du XX^e^ siècle. Mais, dans ce long processus d'essor de la communication à distance, le XVIII^e^ siècle joue un rôle essentiel qui a souvent été sous-estimé[42]. L'émergence du public comme réalité sociale, comme enjeu culturel et politique, et comme question théorique, ne se comprend que dans ce contexte.

Alors que l'espace public théorisé par Habermas reposait sur les pratiques de sociabilité, la publicité médiatique les menace. L'écart se creuse entre les formes d'interactions traditionnelles marquées par l'interconnaissance, la réciprocité et l'oralité, et la communication écrite destinée à un public anonyme, potentiellement illimité. Qu'il s'agisse des salons, des cafés, des clubs, des académies ou des correspondances savantes, les sociabilités ne remplissent plus les mêmes fonctions dès lors qu'elles coexistent avec des formes nouvelles de publicité. Leur signification s'en trouve profondément altérée.

Les lieux de sociabilité reposent par principe sur des formes de clôture et d'entre-soi, particulièrement sensibles dans les salons et les loges, mais que l'on discerne aussi dans les académies ou même les cafés. Avec l'essor de la presse, les voici confrontés à la divulgation publique des conversations. Les bons mots prononcés dans un salon sont susceptibles d'être rapportés dans les journaux, les décisions de l'Académie sont critiquées dans des brochures ou des pamphlets. Des correspondances privées, ou semi-privées, se retrouvent imprimées. La circulation restreinte des informations qui caractérisait la bonne société doit s'adapter à cette nouvelle donne. Penaud, André Morellet est contraint de se justifier auprès du ministre anglais lord Shelburne après qu'une lettre que ce dernier lui avait adressée a été publiée dans les journaux anglais[43]. Voltaire se plaint

sans cesse que ses lettres ont été imprimées par des « pirates », rompant ainsi le pacte de semi-confidentialité qui le liait à ses correspondants et aux cercles mondains dans lesquels ses lettres circulaient. Le succès de la franc-maçonnerie doit sans doute beaucoup à ce contexte. Le secret n'est pas la clandestinité et les sociétés à secrets ne sont pas des sociétés secrètes. L'existence des loges est connue, mais les pratiques qu'elles abritent restent mystérieuses pour les non-initiés. L'attrait du « secret » maçonnique s'explique sans doute moins par le désir d'échapper au contrôle de l'État ou de construire une sociabilité égalitaire, que par le souhait d'avoir des lieux de convivialité totalement préservés du regard public.

Cette méfiance se manifeste par une grande ambivalence, y compris chez les auteurs les plus favorables au principe du jugement public. Habitués à la connivence des communautés de goût et au monopole de l'Académie, artistes et amateurs voient d'un mauvais œil le surgissement dans l'espace public des spectateurs du Salon, cette foule considérable qui vient admirer les tableaux exposés tous les deux ans dans le grand salon carré du Louvre[44]. Le développement de la critique d'art, qui accompagne cette émergence d'une scène publique de l'art, ne témoigne pas seulement d'un usage collectif et rationnel de la critique ; elle révèle surtout, par les violentes attaques qu'elle suscite, le bouleversement que représente l'apparition de ce nouveau public, sans qualification, sans compétence, extérieur au monde restreint des connaisseurs. Même Mercier, pourtant convaincu que « les tableaux sont faits pour être jugés en dernier ressort par l'œil du public[45] », ne peut s'empêcher de moquer ces spectateurs bigarrés et incultes. Le mystère tient justement dans la transformation de ce peuple sans qualité en un public infaillible. De même, les exigences de la science publique contribuent à déstabiliser les figures d'autorité traditionnelles fondées sur le témoignage et la qualification sociale des assistants. Cours publics, spectacles scientifiques, expériences étonnantes : de nouvelles

pratiques, fondées sur la curiosité du public, réorganisent le rapport aux savoirs, en dehors des sociabilités académiques[46].

Les espaces de sociabilité perdent aussi leur monopole sur la construction des réputations. Tout autant que la production de savoirs ou l'usage du raisonnement critique, c'était une des raisons d'être des réseaux de correspondance de la République des lettres ou des conversations mondaines : assurer le contrôle par les pairs, ou par les gardiens de la bienséance, de la valeur sociale des individus, selon un modèle qui n'est pas propre aux élites et qu'illustrent aussi les bavardages de voisinage[47]. Avec l'essor de la publicité, cette fabrique des réputations est confrontée à la culture nouvelle de la célébrité[48]. Les visites, cette pratique si caractéristique de la sociabilité intellectuelle traditionnelle, deviennent un calvaire et une menace pour Jean-Jacques Rousseau lorsqu'il suspecte que ses visiteurs ne sont mus que par la curiosité[49]. Quelques années plus tard, à Coppet, Lord Byron est choqué d'être accueilli comme s'il était « une bête curieuse dans un spectacle de foire[50] ». La comparaison, qui peut paraître burlesque, apparaît déjà comme un lieu commun. Il est vrai qu'elle vise juste. L'espace public médiatique, loin d'être dialogique et rationnel, est d'abord un spectacle, où les apparences sont essentielles, où les personnes publiques vivent sous le regard du public, avec ce que cela implique de curiosité excessive, d'exhibitionnisme moral, mais aussi d'émotions puissantes[51].

Les femmes sont particulièrement sensibles à ce phénomène, que certaines d'entre elles analysent avec beaucoup d'acuité. Elles se retrouvent en effet confrontées à de nouvelles contraintes, non seulement celles de la satire mondaine qui s'acharne sur les femmes savantes, mais aussi celles de la curiosité publique. À la fin du siècle, Germaine de Staël décrit la situation désespérante de la femme célèbre, confrontée à la médisance et aux rumeurs dans les journaux mais privée des moyens de se défendre et réduite à une pathétique solitude : « elle promène sa singulière existence,

comme les Parias de l'Inde, entre toutes les classes dont elle ne peut être, toutes les classes qui la considèrent comme devant exister par elle seule, objet de la curiosité, peut-être de l'envie, et ne méritant en effet que la pitié[52] ». Elle-même parle d'expérience : très tôt exposée aux regards du public, en raison de la visibilité de ses parents mais aussi par goût et par tempérament, elle souffre des calomnies qui se multiplient dans les journaux et se sent « condamnée à la célébrité[53] ». Au-delà des préjugés misogynes dont elle fait les frais, Germaine de Staël identifie les mécanismes médiatiques qui rendent toute gloire littéraire impossible. Les journaux « décident presque entièrement de la réputation des personnes qui ne peuvent répondre que par leur vie privée à des calomnies publiques[54] ». À ses yeux, la célébrité impose aux ambitions féminines des contraintes plus dures encore que celles de la sociabilité mondaine, qu'elle maîtrisait, il est vrai, parfaitement. Elle chercha, tout au long de la Révolution, à en retrouver les agréments ou, plus exactement, à greffer les formes traditionnelles de la politesse sur les mœurs démocratiques[55].

Le développement de la publicité, pour autant, n'a pas fait disparaître les pratiques de sociabilité. Celles-ci jouent un rôle essentiel dans la réception et la construction sociale des événements publics. C'est un point qu'ont bien compris les sociologues des médias contemporains mais qui n'a pas été pris suffisamment en compte par les historiens[56]. Les lecteurs ne sont pas seuls devant leurs livres ou leurs journaux : l'interprétation des nouvelles est immédiatement socialisée, sous la forme de conversations ou dans des lettres. Les pièces jouées à la Comédie-Française, les derniers livres parus, les polémiques intellectuelles, mais aussi les nouvelles politiques font l'objet d'intenses discussions dans les salons ou les sociétés littéraires. Plutôt que d'étudier les lieux de sociabilité comme des espaces de production ou de manipulation de l'opinion, des antichambres de la publication, il faudrait chercher à comprendre comment celles-ci essaient de rendre raison de la profusion des nouvelles qui circulent dans l'espace

public. Face à l'inquiétude diffuse qu'engendre la multiplication exponentielle des nouvelles, parfois invérifiables, les sociabilités filtrent, canalisent, socialisent les informations et les jugements publics. Elles aident les individus à donner un sens à ce nouvel espace médiatique en expansion[57].

L'espace public sensible

Cette conception de la publicité, fondée sur les effets spécifiques de la communication médiatique davantage que sur l'idéal d'un échange rationnel, permet de comprendre l'imbrication complexe du privé et du public. À première vue, le développement d'espaces privés, replis de l'intime et de la subjectivité, et l'émergence d'une sphère publique semblent constituer des phénomènes non seulement divergents, mais opposés. Cette impression tient au fait qu'ils ont été étudiés dans des perspectives historiographiques très différentes. D'un côté, une histoire sociale attentive aux usages du quotidien, à la culture matérielle et aux espaces de l'intimité ; de l'autre, une histoire culturelle et politique, attachée à scruter la montée en puissance de la modernité et la remise en cause de l'absolutisme.

Habermas avait bien perçu, pourtant, qu'une relation plus dialectique s'établissait entre les deux termes. Il fondait l'émergence de la sphère publique sur l'essor de la bourgeoisie, attachée à défendre ses intérêts privés. Mais le « privé », dans son analyse, renvoyait essentiellement à la sphère des échanges économiques, ce qui permettait de l'ancrer dans une forme de rationalité, conforme à la lecture marxiste des origines de la « société civile ». Habermas avait bien l'intuition d'un autre ancrage de l'espace public dans la sphère privée, puisque c'est dans l'intimité familiale, écrit-il, que les individus prennent conscience d'appartenir à une

commune humanité, en dehors de toute appartenance professionnelle. Le point est essentiel, dans son raisonnement, car il justifie que l'espace public ne soit pas uniquement l'expression des intérêts privés des capitalistes. Pourtant, il passe très rapidement, se contentant d'évoquer la vogue des correspondances privées, puis des grands romans épistolaires, ceux de Richardson, de Rousseau, de Goethe, qui permettaient aux lecteurs de découvrir, dans l'intimité de la lecture, les émotions universelles de la subjectivité humaine[58]. Ce qui affleure, mais trop furtivement, dans cette analyse, c'est le rôle que joue la littérature, à la fois comme fiction et comme médiation, dans la constitution d'un espace public sensible, où les émotions permettent la coordination des sensibilités individuelles.

Dans l'expérience des lecteurs, le roman sentimental était indissociablement une forme esthétique et un produit médiatique, au même titre que les séries télévisées de nos jours. Il a fait partager à une génération de lecteurs les mêmes émotions, les mêmes sentiments, les amenant à s'éprouver, dans le même mouvement, comme un public et comme des personnes privées dotées d'une sensibilité propre. Si bien que la logique de Habermas doit être inversée : le public n'est pas constitué de personnes ayant forgé leur subjectivité dans l'intimité familiale ou dans la lecture de romans pour ensuite échanger des jugements argumentés ; c'est, au contraire, l'espace public qui produit les subjectivités individuelles à travers des expériences collectives, comme celle de la lecture, activité intensément sociale, même lorsqu'elle se déroule dans la solitude d'une chambre.

Cet espace peut être qualifié de sensible parce qu'il est façonné par des images et des fictions autant que par des arguments et des raisonnements, mais aussi parce qu'il s'appuie sur la *sensibilité* des individus, au sens du XVIII^e^ siècle, une capacité à être ému, à être touché par la situation des autres[59]. Que la compassion, la « sympathie », l'aptitude à s'attendrir sur les émotions d'autrui soient au cœur de tout un courant de la pensée morale des Lumières, cela ne fait aucun doute. Face au spectacle de la souffrance,

l'imagination stimule l'empathie, qui permet de compatir avec tout être humain : « Par l'imagination nous nous plaçons dans sa situation, nous nous concevons comme endurant les mêmes tourments, nous entrons pour ainsi dire à l'intérieur de son corps et devenons, dans une certaine mesure, la même personne[60]. » Que la littérature sentimentale, dans les romans comme au théâtre, ait fait de cette disposition empathique un ressort essentiel des fictions qui nourrissaient l'imaginaire collectif, cela est certain, même s'il ne faut pas négliger les critiques suscitées par ce sentimentalisme, souvent suspect d'insincérité ou de délectation narcissique[61]. Il reste à comprendre comment ce sentimentalisme littéraire et moral a pu prendre une dimension proprement politique, capable d'alimenter des prises de parole, des campagnes d'opinion ou des actions collectives. Or cet espace public sensible repose sur les effets propres de l'imprimé comme média de masse, qui permet la synchronisation des affects par la diffusion à grande échelle des mêmes textes et des mêmes images. Si bien que l'on pourrait dire, en paraphrasant Niklas Luhmann : ce que nous ressentons, nous le ressentons par les médias de masse[62].

Le roman sentimental, enfin, n'était pas seulement le vecteur désintéressé d'un usage littéraire de la raison, il était aussi une marchandise culturelle. Son succès fut accompagné de véritables campagnes publicitaires, orchestrées par la presse, ainsi que par la production de multiples objets : gravures, figurines, éventails, cartes à jouer. L'espace public était d'emblée organisé selon des logiques commerciales. L'Angleterre était pionnière. La commercialisation des loisirs s'y est développée plus précocement, dans le monde du théâtre comme dans celui de la littérature[63]. Mais la France découvre à son tour, dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle, ce mélange d'audace commerciale et de divertissement lettré qui constitue le « *business* des Lumières[64] ».

Publicité de l’intime

Les nouvelles formes de publicité qui se développent au XVIIIe siècle sont indissociables de la reconnaissance d’un for intérieur et contribuent en retour à imposer un nouveau rapport à l’intimité. Privé et public ne sont pas antagonistes : ils forment un couple solidaire, qui se développe conjointement dans l’ordre des pratiques aussi bien que des représentations.

Jusqu’au XVIIe siècle, le terme « public » désignait l’ensemble des individus vivant sous la même souveraineté et constituant, par là même, un corps politique. Par extension, le public désignait l’État puisque celui-ci procédait de cette souveraineté et garantissait l’existence de la communauté politique. À ce public, entité juridique et politique, s’opposaient des particuliers, c’est-à-dire des individus n’exerçant pas de fonctions particulières au sein de l’ordre du pouvoir[65]. Au XVIIIe siècle, alors même que la notion de société commence à s’imposer pour désigner aussi bien de petits groupes fondés sur la convivialité et l’association qu’une collectivité d’individus, le couple public/privé devient de plus en plus structurant. La vie privée ne désigne pas une condition particulière, mais plutôt ce qui échappe à la vie publique. À l’origine, elle correspondait au retrait volontaire d’un homme d’État renonçant au pouvoir. Ce sens perdure et se généralise au XVIIIe siècle, c’est encore celui que donne l’*Encyclopédie* : la vie privée n’existe pas en elle-même, elle est définie par son opposition à la sphère du pouvoir. Mais, de plus en plus souvent, elle s’oppose au spectacle social qui s’impose comme une des dimensions essentielles de la vie urbaine. Progressivement, l’ensemble de la vie sociale est divisée entre une dimension publique, qui est soumise au regard des autres, et donc à la discussion collective, et une dimension privée, légitimement soustraite aux regards et aux commentaires, parce qu’elle concerne la vie intime ou familiale. Au XIXe siècle, la reconnaissance juridique de la vie privée se

déploiera précisément selon ces deux axes complémentaires : la protection à l'égard du pouvoir de l'État et du regard des contemporains [66].

Ces deux notions, privé et public, sont donc intimement liées. Elle s'imposent comme un cadre pour penser les conditions de la vie sociale, chacune réagissant aux évolutions de l'autre. Le développement de la publicité, à travers la presse, les livres, les spectacles urbains, rend d'autant plus pressant l'appel à l'intimité et à la solitude, dont se nourrit la sensibilité préromantique à la fin du siècle, sous l'influence notamment de Rousseau. Cette affirmation de l'authenticité du *moi* ne surgit pas *ex nihilo* dans l'histoire de la pensée occidentale, ni comme une simple sécularisation de l'âme chrétienne. Elle se présente comme une réaction à la multiplication des médiations et à la puissance nouvelle de l'opinion publique : « Si les hommes veulent me voir autre que je ne suis, que m'importe ? L'essence de mon être est-elle dans leurs regards ? », s'exclame Rousseau [67].

En retour, le désir de bénéficier d'une vie privée alimente la curiosité et suscite des regards inquisiteurs. Les souverains n'y échappent pas, comme le montre le cas emblématique de Marie-Antoinette. L'étiquette royale, qui implique que le roi et la reine vivent en permanence sous le regard des courtisans, qu'ils soient entièrement des personnages publics – dans le double sens qu'ils incarnent l'État et que leur vie est entièrement un spectacle –, ce dont Louis XIV s'accommodait fort bien, lui paraît inacceptable. Elle développe donc une vie privée, intime, à l'abri des regards, dont Trianon est le symbole. Mais cette exigence d'intimité, parfaitement conforme aux nouvelles valeurs des élites sociales de la fin du siècle, provoque en retour une curiosité effrénée du public, c'est-à-dire cette fois des journalistes, des polygraphes et des auteurs de pamphlets, sans doute aussi de ceux qui achètent avidement tous les écrits sur la reine, au point que la police royale doit à plusieurs reprises intervenir pour faire disparaître de prétendues révélations sur sa vie privée [68].

Les historiens de la littérature ont décrit, depuis longtemps, l'émergence d'un nouveau genre d'écrits à la première personne qui s'émancipe du modèle classique des livres de raison ou du récit de vie centré sur la vie publique et politique. Ces « écrits du for privé » décrivent l'évolution d'une subjectivité, ses tourments, ses espoirs, ses doutes. L'autobiographie s'éloigne du genre des mémoires ; le journal intime commence une longue carrière de « baromètre de l'âme[69] ». Ces écrits entretiennent un rapport ambigu avec l'horizon du public : sont-ils seulement destinés à être lus ? À qui s'adressent-ils ? Tout en approfondissant un rapport intime et immédiat à soi, ils ambitionnent souvent d'être publiés, si ce n'est du vivant de l'auteur, du moins à titre posthume. Avec les *Confessions,* mais aussi avec les *Rêveries du promeneur solitaire,* Jean-Jacques Rousseau met à l'honneur une forme de récit autobiographique centrée sur l'intériorité et le sentiment intime, qui est aussi une justification adressée au lecteur. Le propre de ce type d'écrit est à la fois d'affirmer la souveraineté d'un moi intérieur, transparent à soi, acceptant avec délice la méditation solitaire, mais aussi de publier cette aspiration à l'intimité, de faire des aventures de la subjectivité un spectacle public[70].

Parallèlement, des individus ordinaires, pris dans des affaires judiciaires, voient leur vie privée déployée sur la place publique lors de procès retentissants qui animent le zèle et la verve des avocats[71]. Les « mémoires » rédigés par les avocats, destinés à l'origine aux juges, sont édités à plusieurs milliers d'exemplaires. Ils abusent d'une rhétorique sentimentale pour faire de leurs clients les symboles de l'injustice sociale et politique et en appeler au verdict de l'opinion publique. Ces affaires contribuent à forger une nouvelle culture politique, qui associe dans le même opprobre le despotisme ministériel et la corruption aristocratique en leur opposant les vertus morales de l'ordre familial et la dignité des personnes ordinaires. Mais, pour cela, il leur faut transformer en récits publics, parfois en feuilletons, la vie privée d'individus anonymes. La vie

familiale, les déboires conjugaux et les difficultés financières des protagonistes de ces affaires deviennent leur « vie privée » dans le mouvement même qui les rend publics et les transforme en spectacle pour un lectorat urbain qui s'arrache les mémoires. Le retentissement des « causes célèbres » noue ainsi trois dimensions de la publicité : la curiosité publique pour des litiges privés médiatisés par l'imprimé, la politisation des questions liées à la famille et à la sexualité, l'émergence d'un public de particuliers comme figure de l'opinion publique.

Enfin, la vie privée des personnes publiques devient un objet spécifique d'investigation et même un genre éditorial en soi[72]. Ces « vies privées » reposent sur un double présupposé. D'une part, l'exposition publique de certaines personnes célèbres, écrivains, criminels, comédiens, suscite la « curiosité générale » à l'égard des anecdotes sur leur vie privée, voire intime[73]. D'autre part, s'impose l'idée que la vie privée des figures publiques, et notamment politiques, révèle les motifs cachés de leur action. À partir des années 1770, puis sous la Révolution française, les vies privées de Louis XV, de Mirabeau ou de Marat se multiplient. Longtemps étudiés sous un angle exclusivement politique, à travers le thème de la désacralisation de la monarchie, ces textes sont désormais réévalués : ils témoignent d'une transformation de l'équilibre entre privé et public, qui ouvre à la calomnie une place nouvelle dans le répertoire de l'action politique.

La transformation la plus décisive qui ait affecté l'expérience sociale au XVIII^{e} siècle – et le constat, ici dressé dans le cadre du royaume de France, peut être élargi aux autres sociétés d'Europe occidentale – concerne les formes nouvelles d'articulation du privé et du public. Les historiens, depuis trente ans, l'ont bien compris, explorant l'histoire matérielle de la vie privée, décrivant la recomposition des pratiques de sociabilité, étudiant sans relâche la genèse de l'espace public. Mais le découpage des approches et des méthodes, ainsi que le poids exercé par l'interprétation de Habermas

ont obscurci ce point essentiel : le développement des formes modernes de la publicité, liées au développement de l'imprimé, a modifié la nature et la fonction des sociabilités traditionnelles.

La publicité est un élément essentiel pour comprendre les mutations sociales et culturelles des Lumières, à condition de ne pas l'entendre uniquement comme un principe de discussion éclairée et critique sur des questions littéraires ou politiques, mais aussi comme la dynamique par laquelle ce qui est désigné comme intime ou privé est projeté sur la scène publique. Tel est l'individu moderne : une conscience de soi de plus en plus subjective, associée aux exigences de l'authenticité, mais soumise toujours plus fortement aux espoirs et aux contraintes de la vie publique.

Pour autant, la dimension critique de la publicité, comme idéal normatif, ne doit pas être sous-estimée. Elle a bien été un des principes défendus par les écrivains des Lumières et elle a guidé de nombreuses réformes, notamment sous la Révolution française, depuis la liberté de la presse jusqu'à la publicité des débats parlementaires. Simplement, cette figure démocratique de la publicité ne doit pas masquer les tensions qui président à son avènement et qui limitent son épanouissement. L'émergence d'un espace public critique repose sur les conditions sociales permettant la lecture solitaire et la réflexion autonome, tandis que l'idéal nouveau d'une subjectivité singulière se constitue en réaction aux multiples contraintes de la publicité. Celles-ci, en retour, prennent dans leurs rets l'idéal même du privé, qui n'existe que dans la mesure où il menace toujours d'être transformé en spectacle. Ces ambivalences dessinent le champ de forces hétérogènes dont se nourrit la culture des Lumières.

---

1. B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale,* Paris, Albin Michel, 1995.

2. Philippe Ariès, « Pour une histoire de la vie privée », dans Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée,* vol. 3 : R. Chartier (dir.), *De la Renaissance aux Lumières,* Paris,

Seuil, 1999 [1985], p. 7-22.

3. Annick Pardailhé-Galabrun, *La Naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII-XVIII e siècles*, Paris, PUF, 1988.

4. M. Delon, *L'Invention du boudoir*, Cadeilhan, Zulma, 1999.

5. A. Farge, *Vivre dans la rue à Paris au XVIII e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1979 ; D. Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII e siècle*, Paris, Fayard, 1982.

6. D. Roche, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles (XVII e-XIX e)*, Paris, Fayard, 1997 ; Joël Cornette, « La révolution des objets. Le Paris des inventaires après décès (XVII e-XVIII e siècle) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1989, vol. 36, n° 3, p. 476-486.

7. R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.

8. *Id.*, *Effacer et inscrire. Culture écrite et littérature (XI e-XVIII e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 2005, p. 155-175 ; R. Darnton, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'Ancienne France*, trad. par Marie-Alyx Revellat, Paris, Robert Laffont, 1985 [1984].

9. Meghan K. Roberts, *Sentimental Savants. Philosophical Families in Enlightenment France*, Chicago, Chicago University Press, 2016.

10. Richard Rand (dir.), *Intimate Encounters. Love and Domesticity in Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 2007 ; Mark Ledbury, « Embracing and Escaping the Material. Genre Painting, Objets and Private Life in Eighteenth-Century France », dans Andrew Kahn (dir.), *Representing Private Lives of the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 187-217 ; Emma Barker, *Greuze and the Painting of Sentiment*, New York, Cambridge University Press, 2005.

11. Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1968.

12. D. Roche, *Le Siècle des Lumières en province. Académie et académiciens provinciaux (1680-1789)*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton, 1978.

13. *Id.*, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII e siècle*, Paris, Fayard, 1988, p. 14-16. Sur le point de vue de Tocqueville, voir Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 239-240.

14. D. Roche, *Les Républicains des lettres*, *op. cit.*, p. 15.

15. James McClellan, « L'Europe des académies », *Dix-huitième siècle*, n° 25, 1993, p. 153-165.

16. D. Roche, *Les Républicains des lettres*, *op. cit.*, p. 15. Voir surtout *id.*, *Le Siècle des Lumières en province*, *op. cit.*

17. Jeremy Caradonna, *The Enlightenment in Practice. Academic Prize Contests and Intellectual Culture in France, 1670-1794*, Ithaca, Cornell University Press, 2012.

18. Alain Viala, *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution*, Paris, PUF, 2008 ; Jolanta T. Pekacz, *Conservative Tradition in Pre-Revolutionary France. Parisian Salon Women*, New York, Peter Lang, 1999.

19. Mélinda Caron, *Écriture et vie de société. Les correspondances littéraires de Louise d'Épinay (1755-1783)*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 2017 ; A. J. La Vopa, *The Labor of the Mind*, *op. cit.*

20. Anne C. Vila, *Suffering Scholars. Pathologies of the Intellectual in Enlightenment France*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2018.

21. A. Lilti, *Le Monde des salons*, *op. cit.*

22. S. Van Damme, *Paris, capitale philosophique. De la Fronde à la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 2005.

23. Charlotte Guichard, « Taste Communities. The Rise of the "Amateur" in Eighteenth-Century Paris », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 45, n° 4, 2012, p. 519-547.

24. P.-Y. Beaurepaire, *L'Espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

25. Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne. Études d'histoire révolutionnaire*, Paris, Plon, 1921 ; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978 ; R. Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. par Hans Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979.

26. Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

27. Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. par Marc de Launay, Paris, Payot, 1978. Publié en allemand en 1962, le livre a été traduit en français en 1978, puis en anglais en 1988.

28. Sara Maza, « Historians and Eighteenth-Century Private Life. An Overview », dans A. Kahn, *Representing Private Lives*, *op. cit.*, p. 21-33.

29. Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Mona Ozouf, « L'opinion publique », dans K. M. Baker (dir.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of Old Regime*, Oxford, Pergamon Press, 1987, p. 419-434 ; Bertrand Binoche et Alain J. Lemaître (dir.), *L'Opinion publique dans l'Europe des Lumières*, Paris, Armand Colin, 2013.

30. Voir, par exemple, pour les salons, Dena Goodman, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1994 ; D. Gordon, *Citizens without Sovereignty*, *op. cit.*

31. Pour un bilan de ces critiques, voir S. Van Damme, « Farewell Habermas ? Deux décennies d'études sur l'espace public », dans Patrick Boucheron et Nicolas Offenstadt (dir.), *L'Espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2011, p. 43-71 ; Massimo Rospocher, « Beyond the Public Sphere. A Historiographical Transition », dans *id.* (dir.), *Beyond the Public Sphere. Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*, Bologne-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2012.

32. Madame Roland, *Mémoires de Madame Roland*, éd. par Paul de Roux, Paris, Gallimard, 1986, p. 466-467.

33. C. Hesse, *The Other Enlightenment*, *op. cit.*

34. A. Farge, *Dire et mal dire*, *op. cit.* ; A. Farge et J. Revel, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris, 1750*, Paris, Hachette, 1988 ; R. Darnton, *L'Affaire des Quatorze. Poésie, police et réseaux de communication à Paris au XVIII^e siècle*, trad. par Jean-François Sené, Paris, Gallimard, 2014 [2010]. Dans une perspective plus théorique, la critique d'une sphère publique homogène et élitiste a été menée par Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to a Critique of Actually Existing Democracy », dans Craig Calhoun (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 109-142.

35. S. L. Kaplan, *Le Complot de famine. Histoire d'une rumeur au XVIII^e siècle*, trad. par Michèle et Jacques Revel, Paris, Armand Colin, 1984 [1982] ; Edward P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd », *Past & Present*, n° 50, 1971, p. 73-136.

36. A. Lilti, *Le Monde des salons*, *op. cit.* ; Brian Cowan, *The Social Life of Coffee. The Emergence of the British Coffeehouse*, New Haven, Yale University Press, 2005 ; P.-Y. Beaurepaire, *L'Autre et le frère. L'étranger et la franc-maçonnerie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998.

37. D. Edelstein *et al.*, « Historical Research in a Digital Age. Reflexions from the Mapping Republic of Letters Project », *American Historical Review*, vol. 122, n° 2, 2017, p. 400-424 ; Maria Teodora Comsa *et al.*, « The French Enlightenment Network », *The Journal of Modern History*, 2016, vol. 88, n° 3, p. 495-534 ; P.-Y. Beaurepaire (dir.), *La Communication en Europe, de l'âge classique au siècle des Lumières*, Paris, Belin, 2014.

38. Françoise Waquet et Hans Bots (dir.), *Commercium litterarium. La communication dans la République des Lettres, 1600-1750*, Amsterdam-Maarssen, Apa-Holland University Press, 1994 ; Anne Goldgar, *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1730*, Londres, Yale University Press, 1995 ; Marc Fumaroli, *La République des lettres*, Paris, Gallimard, 2015.

39. Masano Yamashita, *Jean-Jacques Rousseau face au public. Problèmes d'identité*, Oxford, Voltaire Foundation, 2017.

40. John B. Thompson, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1995.

41. Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989 [1901].

42. À l'exception notable de Clifford Siskin et William Warner (dir.), *This is Enlightenment*, Chicago, Chicago University Press, 2010.

43. [Lettre de Morellet à Shelburne du 17 et 18 juillet 1785], *Lettres d'André Morellet*, éd. par Dorothy Medlin, Jean-Claude David et Paul Leclerc, Oxford, Voltaire Foundation, 1991-1996, t. I, p. 570.

44. C. Guichard, *Les Amateurs d'art au XVIII^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2008 ; Thomas Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, Londres-New Haven, Yale University Press, 1985.

45. L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1983, t. V, p. 278.

46. Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, Chicago University Press, 1994 ; S. Schaffer, *La Fabrique des sciences modernes*, trad. par Frédérique Aït-Touati, Loïc Marcou et Stéphane Van Damme, Paris, Seuil, 2014.

47. Norbert Elias et John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1997 [1965].

48. A. Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité, 1750-1850*, Paris, Fayard, 2014. Sur la mobilité savante et l'importance des visites dans les pratiques traditionnelles de la République des lettres, voir A. Goldgar, *Impolite Learning*, *op. cit.*, et D. Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

49. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959, t. I, p. 611.

50. Thomas Medwin, *Conversations of Lord Byron. Noted During a Residence with his Lordship at Pisa, in the Years 1821 et 1822*, Londres, H. Colburn, 1824, p. 11.

51. Arit Adut, *Reign of Appearances. The Misery and Splendor of the Public Sphere*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

52. Germaine de Staël, « Des femmes qui cultivent les lettres », *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, Classiques Garnier, 1998 [1800], p. 323-334.

53. *Id.*, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Lausanne, Jean Mourer, 1796, p. 3.

54. *Id.*, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la Révolution en France*, éd. par Lucia Omacini, Paris-Genève, Droz, 1979, p. 117.

55. B. Baczko, « Utopie salonnière et réalisme politique », *Politiques de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 2008, p. 341-491.

56. Daniel Dayan et Elihu Katz, *La Télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*, Paris, PUF, 1996. Gabriel Tarde a été le premier à théoriser la conversation comme un mode de socialisation des informations produites par les médias de masse. Voir G. Tarde, « La conversation et l'opinion », *L'Opinion et la foule*, *op. cit.*

57. Sur l'inquiétude à l'égard de la profusion de l'écrit à la fin du XVIII^e^ siècle, voir notamment Elizabeth Eisenstein, *Divine Art, Infernal Machine. The Reception of Printing in the West from First Impressions to the Sense of an Ending*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2011, p. 98-152, et Lucien Nouis, *De l'infini des bibliothèques au livre unique. L'archive épurée au XVIII^e^ siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

58. J. Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*, p. 58-61, citation p. 59.

59. David J. Denby, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; L. Hunt, *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, trad. par Sylvie Kleiman-Lafon, Genève, Éditions Markus Haller, 2013 [2007].

60. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], trad. par Mickaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, p. 4.

61. Luc Boltanski, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.

62. Niklas Luhmann, *La Réalité des médias de masse*, trad. par Flavien Le Bouter, Bienne-Paris, Diaphanes, 2012 [1996], p. 7 : « Ce que nous savons sur notre société, sur le monde où nous vivons, nous le savons par les médias de masse. »

63. J. Brewer, *The Pleasures of the Imagination*, *op. cit.*

64. R. Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the "Encyclopédie", 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979. *Id.*, *Un tour de France littéraire. Le monde des livres à la veille de la Révolution*, trad. par Jean-François Séné, Paris, Gallimard, 2018.

65. Nicole Castan, « Le public et le particulier », dans *Histoire de la vie privée*, vol. 3, *op. cit.*, p. 413-454.

66. Jean-Louis Halpérin, « Protection de la vie privée et *privacy* : deux traditions juridiques différentes ? », *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, vol. 48, n° 3, 2015, p. 59-68.

67. J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 985. Voir aussi Barbara Carnevali, *Romantisme et reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*, trad. par Philippe Audegean, Genève, Droz, 2011.

68. Chantal Thomas, *La Reine scélérate. Marie-Antoinette dans les pamphlets*, Paris, Seuil, 1989 ; Simon Burrows, *Blackmail, Scandal, and Revolution. London's French Libellistes, 1758-1792*, Manchester, Manchester University Press, 2006 ; R. Darnton, *Le Diable dans un bénitier. L'art de la calomnie en France, 1650-1800*, trad. par J.-F. Sené, Paris, Gallimard, 2010 [2009] ; A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, p. 226-242.

69. Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 ; Pierre Pachet, *Les Baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, Paris, Hatier, 1990.

70. J.-M. Goulemot, « Les pratiques littéraires ou la publicité du privé », dans *Histoire de la vie privée*, vol. 3, *op. cit.*, p. 359-394. A. Lilti, « The Writing of Paranoia. Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity », *Representations*, vol. 103, n° 1, 2008, p. 53-83.

71. Sarah Maza, *Vies privées, affaires publiques. Les causes célèbres de la France prérévolutionnaire*, trad. par Christophe Beslon et Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1995 [1993].

72. Olivier Ferret, Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas (dir.), *Dictionnaire des vies privées (1722-1842)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

73. [Giovanni Barberi,] *Vie de Joseph Balsamo, connu sous le nom de comte Cagliostro*, Paris, Onfroy, 1791, p. iii.

CHAPITRE VI

Le pouvoir du crédit

Portée par l'histoire des sociabilités, de la vie privée et de l'espace public, l'histoire sociale des Lumières s'est tournée vers l'histoire culturelle, cherchant dans les mutations de l'écrit et de la culture urbaine les éléments essentiels de la modernité. Ce faisant, elle s'est éloignée de l'histoire économique et elle en paye le prix. La critique justifiée d'une histoire sociale déterministe, indexée sur les courbes de la production et les catégories professionnelles, a conduit à jeter le bébé avec l'eau du bain, en négligeant les transformations du capitalisme. De l'essor de l'individualisme agraire aux débuts de la Révolution industrielle, de l'affirmation de la propriété privée à la libéralisation du marché du travail, les Lumières sont difficilement dissociables de cette autre modernité, qui a aujourd'hui moins bonne presse : le libéralisme économique, la mondialisation des échanges, l'économie marchande. Adam Smith et Turgot étaient à la fois des hommes des Lumières, théoriciens des sentiments moraux et des progrès de l'esprit humain, et des économistes libéraux, partisans de la main invisible et du laisser-faire.

Ces deux aspects de la modernité, culturelle et économique, ne sont pas incompatibles, bien au contraire, comme l'indique la polysémie de la « publicité », à la fois principe de légitimité politique et pratique

commerciale. Comme nous l'avons vu, la révolution médiatique des Lumières est tout autant un phénomène commercial qu'une mutation culturelle. Dans le domaine de la peinture, l'essor des valeurs modernes de l'originalité et de l'authenticité est lié au développement du marché de l'art qui invite à multiplier les marques pour accroître la valeur marchande des tableaux[1]. L'art moderne désintéressé comme la littérature romantique sont des mythes : des récits légendaires qui visent à dissimuler les liens indissociables entre la valeur esthétique ou littéraire et la valeur marchande. L'économie des biens symboliques ne s'oppose pas aux dynamiques du capitalisme ; elle correspond plutôt à une forme avancée de la modernité marchande[2].

Quant à l'espace public lui-même, son essor est indissociable du développement de la consommation, qu'il s'agisse de boissons exotiques, d'objets décoratifs, d'images ou de vêtements. Le café, le restaurant, la boutique de mode : voilà les lieux du nouvel espace public où la culture des apparences rencontre les plaisirs sensibles. La promenade, cette pratique emblématique de la sociabilité urbaine au XVIII^e^ siècle, magnifiée par les écrivains des Lumières, est aussi un moment privilégié de parade sociale, où chacun s'empresse à montrer ses plus beaux atours, à s'observer, à copier les nouvelles tenues et les nouvelles attitudes. La consommation, l'imitation, et donc la mode, sont au cœur des dynamiques économiques, sociales et culturelles qui donnent sa forme caractéristique à cet espace public. L'histoire culturelle peut se reconnecter à l'histoire économique dès lors qu'elle prend conscience de l'importance nouvelle de la marchandise. Le phénomène nouveau n'est pas l'apparition du bourgeois, mais celle du consommateur[3].

Tous les économistes le savent, la consommation moderne implique le crédit. Le mot, de nos jours, désigne presque toujours une créance financière : de l'argent prêté à un individu par un autre ou, ce qui revient au même, une vente de marchandises à paiement différé. Mais au XVIII^e^ siècle,

il désignait aussi, et même surtout, la réputation d'une personne, la confiance qu'elle inspirait et, par conséquent, sa capacité d'action, notamment politique. Si cette seconde acception, que l'on peut dire immatérielle, a laissé des traces dans le vocabulaire (« discrédit » et « discréditer » par exemple), elle a progressivement disparu au profit du sens matériel, strictement économique, qui s'est imposé. Retrouver l'ensemble des significations et des enjeux du crédit dans la société d'Ancien Régime exige donc un effort intellectuel, d'autant que les historiens ont souvent étudié séparément ses différentes manifestations. D'un côté, l'histoire économique et sociale s'est préoccupée des réseaux de crédit, de l'évolution des rentes et du petit commerce. De l'autre, l'histoire politique a insisté sur les rapports de pouvoir au sein des élites, sur le jeu des réputations à la cour et dans la bonne société, sur les liens de patronage. Cette frontière n'est évidemment pas étanche. Les historiens politiques ont, depuis longtemps, montré l'importance des liens financiers dans la solidité des clientèles d'Ancien Régime[4]. Les historiens du crédit économique savent parfaitement que la confiance et la réputation en sont des éléments essentiels, depuis les sociétés anciennes jusqu'au cœur du capitalisme moderne. Les spécialistes de l'époque moderne ont beaucoup insisté sur les dimensions sociales et morales du crédit, mettant en lumière aussi bien les formes locales de l'assistance aux pauvres que le rôle des intermédiaires dans le commerce international[5]. Les historiens contemporanéistes se sont approprié le questionnaire et remettent désormais en cause le récit traditionnel d'une révolution du crédit, au XIX^{e} siècle, fondée sur l'escompte et le développement des banques[6].

Il est possible d'aller plus loin encore et de prendre au pied de la lettre la polysémie du crédit, qui s'étend jusqu'à l'autorité intellectuelle et aux dispositifs techniques du savoir. Les réseaux d'information, les instruments de mesure, voire la position sociale, contribuent à fonder la crédibilité des savants et leur manipulation a joué un rôle important dans la « fabrique des

sciences modernes[7] ». Plutôt que de partir d'un objet déterminé (qu'il s'agisse du crédit marchand, de l'assistance aux pauvres, des clientèles politiques ou des formes de la confiance dans le monde intellectuel), arrêtons-nous sur le mot lui-même, sur son omniprésence dans le langage de l'époque moderne. Que désigne exactement le « crédit » ?

Du crédit à la mode

Cette question est au cœur du livre de Clare Haru Crowston *Credit, Fashion, Sex. Economies of Regard in Old Regime France* [8]. Celle-ci ne se contente pas de documenter l'encastrement social du crédit et d'insister sur les relations interpersonnelles de confiance qui permettent de réduire l'incertitude. Elle postule que le crédit moral et le crédit économique sont des mécanismes très semblables, deux façons de produire ou d'estimer la valeur (la valeur des personnes et la valeur des biens). Dans les deux cas, le crédit est à la fois une ressource, qui repose sur la confiance qu'un individu inspire, et une capacité d'action, une puissance. Plus que d'une homologie, qui suppose deux domaines distincts, il s'agit d'un phénomène unique, d'influence et de pouvoir, articulant étroitement des domaines d'action que les contemporains n'envisageaient pas séparément. Thèse forte, audacieuse, dont Crowston cherche la confirmation dans ce mécanisme complexe, à la fois matériel et immatériel, qu'est la mode.

L'hypothèse est que la polysémie du terme « crédit » n'est ni anecdotique ni fortuite, qu'elle permet de pénétrer au cœur des mécanismes sociaux de l'Ancien Régime, organisés autour d'un « régime du crédit ». Celui-ci ne se réduit nullement à un ensemble de transferts monétaires, d'emprunts et de dettes, même insérés dans de complexes réseaux sociaux : il s'agit d'un mécanisme politique, de la forme relationnelle du pouvoir, dont les contemporains avaient parfaitement conscience et qu'ils

pratiquaient régulièrement. Le crédit, dans tous les sens du terme, est le secret de polichinelle de cette société, un secret d'autant mieux gardé qu'il est connu de tous. Il suffit de lire les textes pour qu'il saute aux yeux[9].

Pourquoi les historiens ont-ils montré une telle cécité ? L'un des grands intérêts du livre est précisément de nous inviter à interroger nos concepts et nos méthodes, notamment la façon dont les sciences sociales, en se spécialisant, ont parfois obscurci l'intelligibilité des sociétés. L'enjeu, dès lors, que soulève l'histoire du « crédit » n'est pas mince. Il est celui d'une histoire intellectuelle qui ne se pose pas en opposition à l'histoire sociale, mais en est la meilleure alliée : une histoire intellectuelle des pratiques sociales, associée à une généalogie critique des catégories des sciences sociales.

Dans un premier temps, Crowston traque la diversité des usages du terme « crédit » à travers un grand nombre de sources dans différents domaines : aussi bien les intrigues de cour que le monde des lettres, la vie religieuse ou les affaires juridiques. La correspondance entre Madame de Sévigné et Roger de Bussy-Rabutin, par exemple, montre bien l'ubiquité du « crédit » dans le langage de ces deux aristocrates : des intrigues politiques aux relations amoureuses, du prestige social aux questions de trésorerie, tout est affaire de crédit. À certains égards, le « crédit » est le mot-clé permettant de décrire et de penser toutes les formes de pouvoir et d'autorité, non seulement en France, mais aussi lorsqu'il s'agit d'évoquer des réalités lointaines, telle la Chine des missionnaires. Des écrivains français peuvent traduire les *Annales* de Tacite ou les romans de Samuel Richardson, les termes latins et anglais désignant le pouvoir et l'influence sont toujours rendus par le même mot : « crédit ».

De la réputation sociale au pouvoir politique en passant par l'influence, plus ou moins occulte, des femmes, jusqu'à la capacité d'un écrivain à mettre en circulation des mots nouveaux, ce terme semble recouvrir des réalités très différentes. Leur unité réside dans le lien entre la réputation et

la puissance : le crédit d'un individu est la capacité à agir que lui procure la confiance qu'il inspire. Cette confiance, elle-même, est entièrement socialisée : elle peut dépendre de son mérite propre, tel que les autres le perçoivent, c'est-à-dire de l'estime qu'ils lui portent ; elle repose plus souvent sur sa capacité à mobiliser d'autres ressources, grâce à sa place dans les réseaux de patronage ou à son lien direct avec de plus puissants. Le crédit désigne ainsi la dimension relationnelle de tout pouvoir dans la société d'Ancien Régime : seul celui qui bénéficie de la faveur d'un puissant, qu'elle soit fondée sur l'estime ou sur une simple prédilection, est obéi, suivi ou financé. Le crédit peut alors s'observer sous deux angles : soit à partir de ses fondements – la nature de la confiance qu'un individu inspire – soit à travers le pouvoir qui lui est octroyé : « je suis en crédit, car on fait ce que je veux », s'émerveille Arlequin dans *La Double Inconstance* de Marivaux (1724)[10].

Dans un second temps, Crowston privilégie une autre approche, en étudiant les pratiques commerciales des marchandes de mode au XVIII^e^ siècle et leur usage massif du crédit. Ayant déjà consacré un beau travail à l'histoire sociale des couturières[11], elle peut s'appuyer sur une analyse minutieuse des livres de comptes. Les marchandes de mode, curieusement mal connues, étaient des actrices importantes de la culture mondaine et curiale, celle de la « culture des apparences », où la valeur sociale d'un individu était indissociable de sa façon de s'habiller[12]. Elles agissaient à l'intersection entre deux mondes, celui de la boutique, où le crédit économique était essentiel à la circulation des biens, et celui des élites aristocratiques, où le crédit immatériel jouait un rôle majeur. De part et d'autre, le crédit était omniprésent et ses formes interchangeables. Les marchandes de mode devaient assurer leur « crédit » – au sens de leur réputation – par d'habiles stratégies de communication et de présentation de soi. À l'inverse, leurs prestigieuses clientes usaient sans vergogne du crédit commercial, payant leurs factures avec plusieurs mois, parfois plusieurs

années, de retard. Les marchandes étaient alors contraintes de jongler entre l'argent qu'elles devaient à leurs fournisseurs et celui que leur devaient leurs clientes.

Ce décalage entre une analyse sémantique à large spectre et l'étude précise des pratiques de crédit d'une quarantaine de marchandes de mode fait tout l'intérêt du livre. Le lien entre crédit immatériel et crédit financier ne se situe plus uniquement sur le plan de la polysémie, voire de l'homonymie, mais s'inscrit au cœur des pratiques économiques et sociales. Les pratiques des marchandes révèlent, concrètement, les liens entre le crédit à la consommation qu'elles accordent à leurs clientes et l'affirmation du crédit sociopolitique de celles-ci. Leurs boutiques sont comme des centres de transformation du crédit commercial en crédit symbolique et, à l'inverse, du crédit immatériel en crédit matériel. Une aristocrate peut attendre des années avant de payer sa marchande de mode : son prestige social – le lustre et la réputation qu'elle offre à la marchande en s'approvisionnant dans sa boutique – lui permet d'abuser des facilités de crédit que celle-ci lui offre [13].

Ce régime du crédit est fragile. Antoine Furetière le rappelait déjà au XVII^e^ siècle : « C'est le *crédit* que font les Marchands aux Grands Seigneurs qui ruine leur fortune, leur négoce [14]. » De fait, de nombreuses modistes font faillite et l'on sait ce qui reste, en 1789, du crédit politique de la société de cour. Le crédit n'est pas seulement une histoire d'influence et de réputation, mais aussi de risque et d'incertitude, d'échec et de domination [15]. C'est ainsi tout un monde qui est révélé dans sa cohérence : une aristocratie encore prestigieuse mais fortement endettée, le développement d'une révolution commerciale fondée sur le crédit à la consommation, des marchandes négociant tant bien que mal un équilibre précaire, et parfois obligées de prendre la fuite pour éviter l'humiliation d'une arrestation. Au fond, la double crise financière et politique de la monarchie française se trouve ainsi éclairée : ni un simple manque de liquidité ni une « désacralisation », mais

un effondrement de son crédit. La monarchie française était, littéralement, discréditée.

L'attention portée aux marchandes de mode permet aussi d'interroger les mécanismes ambigus de l'« économie libidinale », celle du désir collectif qui s'incarne dans les objets que chacun convoite, les comportements que chacun imite, les individus que chacun recherche. L'« homme à la mode » devient un puissant symbole de cette évolution : son crédit tient moins au lien direct qu'il entretient avec un personnage puissant qu'à la somme des regards qui se tournent vers lui. C'est toute la différence entre une société aristocratique – où le crédit social d'une personne, la confiance qu'elle inspire et la puissance qu'elle exerce sont directement indexés à sa position dans une pyramide de faveurs et de fidélités – et la société mondaine – où le pouvoir repose sur la capacité à construire et à contrôler sa réputation, à susciter curiosité, désir ou admiration. Au lien vertical, qui est celui du crédit curial, s'oppose une pluralité de liens horizontaux, ceux du crédit mondain.

Cette nouvelle économie sociale du crédit modifie la « culture des apparences » qui organisait traditionnellement la visibilité immédiate des hiérarchies sociales[16]. Celle-ci est perturbée par l'essor de la mode, par cette temporalité nouvelle de l'imitation, où le prestige et le pouvoir tiennent à la capacité d'attirer les regards[17]. Hommes et femmes à la mode suscitent admiration et désir. Leur crédit se mesure aux regards envieux du plus grand nombre. Il ne se manifeste pas sur le théâtre étroit et réglé de la cour, mais sur celui, plus ouvert et fluctuant, de la ville.

Les liens qu'entretenaient Marie-Antoinette et Rose Bertin, la fameuse marchande de mode, illustrent parfaitement ce triptyque réputation-mode-crédit. Les différents registres du crédit s'y trouvent emboîtés. Le crédit, strictement commercial, que Bertin accorde à ses riches clientes, notamment à la reine, l'oblige à jongler avec celui que lui concèdent ses fournisseurs ; le crédit politique de la reine est lié au prestige qu'elle

cherche à obtenir en devenant la reine de la mode, en étant imitée, suivie ; la réputation de Bertin, enfin, est le crédit que lui vaut son lien privilégié avec la reine, sans que l'on sache d'ailleurs si cette proximité traduit la reconnaissance des talents d'une virtuose ou relève plus classiquement de la protection politique. On serait bien en peine de dire si le crédit de Bertin, la confiance qu'elle suscite, le pouvoir qu'elle peut exercer doivent être analysés sous l'angle du marché des réputations commerciales ou de la faveur royale.

Le face-à-face de Marie-Antoinette et de Bertin a le mérite de mettre l'accent sur deux figures féminines, l'une fameuse et décriée, l'autre méconnue mais passionnante, qui incarnent deux formes distinctes de pouvoir féminin : le pouvoir politique de la cour et celui que l'on obtient dans le monde du travail. La question du crédit est fortement articulée à la question du genre. Si le rôle des favorites dans les réseaux de pouvoir de l'Ancien Régime est bien connu, de même que la féminisation des modes vestimentaires à la fin du XVIII^e^ siècle, la question qui se pose ici est celle de l'autonomie juridique des femmes en matière de crédit, qu'il s'agisse des marchandes ou, surtout, des consommatrices. Avec l'essor d'une consommation urbaine axée sur la boutique et la mode, les femmes deviennent des actrices importantes du marché du crédit, comme elles l'étaient de l'économie de la faveur et du crédit de cour. Cette nouvelle situation, à la croisée de la vie domestique et de l'espace public marchand, modifie leur position sociale. Perçues comme des actrices majeures de la société de consommation naissante, les femmes sont, ici aussi, tiraillées entre la sphère privée, celle de l'économie familiale, et l'univers des boutiques, des promenades, de la mode. Cette tension alimente un nouveau stéréotype, promis à un bel avenir : pour de nombreux auteurs, les femmes sont désormais des agentes actives de la société de consommation [18].

On peut néanmoins s'interroger sur l'identification de la mode et du crédit, ou plutôt sur le glissement qui conduit progressivement Crowston à

substituer la mode au crédit dans sa démonstration. Les deux termes ne sont pas équivalents. Le crédit repose sur la confiance, il implique une certaine stabilité des positions et des autorités, une estimation raisonnable de la solvabilité ou du pouvoir d'un individu dans l'avenir. La mode, en revanche, est un mécanisme d'imitation collective fondé sur une temporalité très courte, sur le renouvellement rapide des produits ou des personnes en vogue. Dans la société précapitaliste de l'Ancien Régime, le crédit était le nom de la domination personnelle, fondée sur un lien direct entre deux individus, à travers une transaction financière ou un lien de dépendance politique. La mode, pour sa part, implique une socialisation collective beaucoup plus importante, des mécanismes publicitaires et, surtout, les ressorts économiques de la consommation de luxe, au point que de nombreux historiens y ont vu un des moteurs du développement du capitalisme au XVIII^e^ siècle[19]. La mode, enfin, semble émanciper la passion consumériste et le désir mimétique de toutes les contraintes hiérarchiques traditionnelles.

L'hypothèse d'une conception homogène du crédit, qui traverserait l'ensemble des domaines d'activité et révélerait le fonctionnement de la société d'Ancien Régime, se paye ainsi au prix d'un certain flottement dans l'analyse et dans la chronologie, faute d'une conception plus précise ou plus dynamique du crédit. L'ambivalence de Crowston à l'égard de l'œuvre de Bourdieu témoigne de cet embarras. Tout en reconnaissant à sa théorie des trois formes de capital (économique, culturel, social) le mérite de recouvrir la polysémie du « crédit » d'Ancien Régime, elle lui reproche de privilégier une définition économique du capital, élargie aux autres sphères d'activité, trop restrictive et anachronique aux yeux de l'historien. Malgré les efforts du sociologue pour donner au capital (notamment social) une dimension relationnelle, le concept reste marqué par l'idée d'un ensemble de ressources, de dotations, de dispositions que possède en propre un individu et qu'il peut faire fructifier. Néanmoins, Crowston ne pousse pas jusqu'au

bout la critique, qui lui aurait permis de voir à quel point la sociologie de Bourdieu est à la fois tributaire d'un certain état des sciences sociales, caractérisé par la place qu'y joue l'économie politique, y compris comme repoussoir, et redevable aux moralistes classiques et à leur critique des formes hybrides de crédit. Ni le capital culturel ni le capital social n'offrent des outils totalement adéquats pour penser la polysémie du crédit d'Ancien Régime, parce qu'ils entérinent implicitement les démarcations entre des ressources et des domaines d'action que le crédit associe. Si bien que la sociologie de Bourdieu plane sur le livre comme une présence spectrale, revendiquée et critiquée, à la fois incontournable et inefficace[20]. Loin de fournir une clé interprétative, elle semble plutôt limiter l'enquête.

Une histoire intellectuelle des pratiques sociales

L'importance du travail de Crowston invite à prolonger l'analyse et à avancer quelques hypothèses sur la nature du « système du crédit » et son évolution. Mais il faut, auparavant, prendre la mesure des enjeux méthodologiques. Les historiens se sont souvent complu à opposer histoire des idées et histoire sociale, dans une de ces scénographies manichéennes où chacun trouve son compte car il y dispose d'un adversaire facile à caricaturer. Lorsqu'un rapprochement a été esquissé, ce fut, le plus souvent, sous l'angle d'une histoire sociale des idées ou des intellectuels. Entendons : une histoire attentive à contextualiser les textes et leurs auteurs, à étudier leur réception et les débats qu'ils suscitent, les institutions qui les encadrent, les formes que prennent leurs écrits, les conditions du travail intellectuel. La démarche de Crowston ne s'engage pas dans cette voie. Elle relève plutôt de ce que j'appellerais une histoire intellectuelle du social. Il s'agit de comprendre comment, sous l'Ancien Régime, étaient pensées les

relations de pouvoir, de réputation et d'influence. Pour cela, on suit un mot, celui de « crédit », qui permet de parcourir de vastes corpus textuels.

Une telle démarche n'est pas sans risque. Les textes sur lesquels repose l'enquête sont souvent décontextualisés, pour la bonne raison qu'il s'agit de fragments repérés grâce aux bases de données textuelles (Frantext, Google Books, Eighteenth Century Collections Online), d'énoncés arrachés non seulement à leurs contextes, mais même à leurs textes. Crowston s'en justifie avec un argument pragmatique, volontairement modeste : ces outils (les bases de données et les moteurs de recherche) sont désormais disponibles, ils contiennent un nombre exponentiel de textes numérisés et modifient les usages de la recherche en permettant de repérer de façon simple et intuitive des occurrences à travers de vastes corpus autrefois inaccessibles. Bien entendu, ces nouveaux usages posent de nombreux problèmes qui ont été souvent pointés, en particulier le contrôle des corpus (la surreprésentation du canon littéraire pour Frantext, la politique de numérisation de Google, des métadonnées parfois insuffisantes ou incorrectes, des erreurs d'océrisation, etc.) et la décontextualisation des énoncés. Ces limites expliquent que l'histoire intellectuelle reste à prudente distance des débats ouverts par les humanités numériques[21].

Les historiens, néanmoins, ne feront pas longtemps l'économie d'une réflexion sur la façon d'appliquer les outils statistiques de l'analyse de discours, élaborés pour travailler sur des corpus clos et contrôlés, aux nouveaux corpus que les bibliothèques numériques mettent désormais à disposition des chercheurs[22]. L'enjeu n'est plus seulement celui de l'analyse automatisée de discours qui, dans la tradition de la lexicométrie, exploite de façon quantitative des corpus discursifs clos[23]. Il est aussi celui des nouvelles formes de « lecture machinique » *(machine reading)* qui remplacent la lecture traditionnelle – rapprochée et contextuelle, fondée sur une attention soutenue au détail du texte – par une circulation rapide dans des corpus illimités, selon les lignes hypertextuelles que dessinent les

logiciels[24]. Une telle lecture produit de nouveaux contextes, peut-être même une nouvelle définition du contexte : non plus l'ensemble des circonstances historiques dans lequel s'inscrit le texte, ou dans lequel l'historien décide de l'inscrire, mais l'ensemble des liens que la navigation numérique dessine à partir de chaque énoncé. Il serait regrettable que l'histoire culturelle ou intellectuelle ne se saisisse pas des nouvelles ressources et des outils offerts par la révolution numérique, car le risque est grand de laisser la voie libre à ceux qui, associant optimisme technophile et culturalisme naïf, prétendent interpréter l'histoire des sociétés, sur la longue durée, à partir de l'évolution diachronique des fréquences lexicales[25].

Crowston, il est vrai, propose une utilisation prudente de ces bibliothèques numériques et de leurs moteurs de recherche, ne s'autorisant même pas le recours à Ngram Viewer, l'outil de visualisation de Google Books, encore moins une exploitation automatisée des occurrences et co-occurrences. Elle s'en sert pour circuler librement dans un immense corpus, repérer des textes méconnus, se faire une idée des usages divers du mot « crédit ». Rien de radicalement nouveau. De nombreux travaux classiques d'histoire culturelle utilisaient des corpus délimités arbitrairement, en fonction des lectures ou des goûts de l'auteur, ou des livres disponibles dans sa bibliothèque, sans que celui-ci se sente tenu de s'en justifier. L'histoire des mentalités, des représentations et des sensibilités ne s'est jamais trop souciée de délimiter des corpus textuels ou de justifier l'utilisation de telle ou telle source. L'idée sous-jacente, que partagent sans doute de nombreux chercheurs – et lecteurs –, est qu'un des mérites de l'historien tient à sa capacité à identifier, sur la base de sa propre culture, de son patient travail de lecture ou des effets heureux du hasard, les sources pertinentes, c'est-à-dire les plus ajustées à la démonstration, ou étonnantes, pour le plaisir de l'effet de surprise. Chacun sait ce qu'une telle méthode implique de puissance expressive et de faiblesse démonstrative. Pourquoi, dans ce cas, se priver des moteurs de recherche permettant de circuler à travers des

millions de livres pour repérer les citations les plus intéressantes ou les usages les plus intrigants ?

Le risque n'est plus tant celui de la perte de contrôle sur le corpus que celui d'une fragmentation des textes. Le repérage de très nombreuses citations, sur la base de recherches par mots-clés, fournit au chercheur une moisson d'énoncés coupés des logiques textuelles dans lesquelles ils s'inscrivent. L'histoire culturelle peut-elle penser ses sources comme la mise en série d'énoncés issus de différents textes, de documentations hétérogènes ? C'est une tentation que les historiens n'ont jamais vraiment assumée, sans doute en raison de la double censure que font peser l'histoire de la philosophie et l'histoire littéraire (qui toutes deux travaillent à l'échelle des œuvres) comme l'histoire du livre et de la culture écrite (qui insiste sur la matérialité des productions culturelles). Cette tentation, qui avait été en partie celle de l'histoire des mentalités, avait résonné ensuite avec le programme foucaldien d'une archéologie du savoir fondée sur « l'ensemble de tous les énoncés effectifs (qu'ils aient été parlés ou écrits) », considérés comme autant d'événements singuliers et discontinus, liés entre eux par des relations inaperçues, totalement irréductibles aux entités habituelles de l'histoire de la pensée (œuvres, genres, disciplines)[26]. Cet élargissement du concept d'archives, jusqu'à le rendre coextensif à l'ensemble des productions discursives enregistrées et conservées, n'a jamais vraiment convaincu les historiens, et Michel Foucault lui-même s'est rapidement éloigné de cette épistémologie radicale qui semblait clore une époque plutôt qu'en ouvrir une nouvelle. Toutefois, les nouveaux outils numériques pourraient bien lui offrir une seconde jeunesse, dès lors que les historiens disposent, à portée de clic, d'immenses corpus numérisés, aussi bien textuels qu'archivistiques, dans lesquels ils peuvent – et pourront de plus en plus – se déplacer librement, soit à l'aide de logiciels d'analyse textuelle, soit en se laissant guider par la sérendipité de la recherche.

L'« historien cyborg[27] » serait-il l'avatar inattendu de l'archéologue des formations discursives ?

Faut-il travailler à l'échelle des énoncés ou remonter à la logique des textes ? Tiraillés entre deux injonctions contradictoires – le souci de ne pas négliger la logique interne ou la matérialité des textes et le rêve d'une archive intégrale composée de tous les textes d'une époque –, émerveillés et effrayés par les possibilités que leur ouvre la numérisation exponentielle des imprimés, les historiens découvrent, avec un peu d'effarement, l'inadaptation de leur épistémologie.

C'est ici, en effet, que la rupture est potentiellement la plus profonde avec l'histoire intellectuelle classique, voire avec l'histoire sociale des idées. Il ne s'agit pas de savoir ce que pensait du crédit tel ou tel auteur, ou comment le crédit était représenté dans le roman ou la tragédie. L'objectif est de traquer dans des corpus variés fonctionnant selon des règles particulières – certains proches de la pratique sociale (les correspondances), certains plus éloignés (le roman libertin) –, les catégories avec lesquelles une société donne sens à ses pratiques, les instruments dont elle dispose pour dire, penser et comprendre les mécanismes à l'œuvre en son sein. L'ensemble de ces textes devient un site de réflexivité, un réseau de lieux où se croisent les discours de la société sur elle-même, où se donne à lire un savoir social. La question qui se pose, dès lors, est la suivante : jusqu'où les historiens sont-ils prêts à aller dans la déconstruction des textes et dans leur recomposition sous la forme d'un réseau d'énoncés ?

À défaut d'y répondre, Crowston propose un moyen d'échapper au vertige d'une histoire des énoncés détachée de toute pratique sociale, en menant de front l'étude du langage du crédit et celle des pratiques économiques. Il ne s'agit plus tant de « contextualiser » les textes sous l'angle de l'histoire sociale des productions intellectuelles, selon le mot d'ordre des vingt dernières années, que de mener de front l'étude des mécanismes sociaux et des différents sites textuels qui contribuent à leur

donner sens. Une telle façon de pratiquer l'histoire intellectuelle des pratiques sociales articule deux exigences : l'étude des sources de la pratique (réglementations, correspondances, livres de comptes) et un travail théorique sur les notions mises en jeu. C'est ici que le travail de Crowston mériterait d'être poursuivi. Quelle est la nature exacte du terme « crédit » ? Ce simple mot, assez flou ou polysémique, peut-il couvrir toute une série de phénomènes disparates ? Ou s'agit-il véritablement d'un concept unique, grâce auquel ceux qui l'employaient pouvaient donner du sens à un ensemble de pratiques ? Comment passe-t-on d'un savoir implicite, inscrit dans le langage, à un discours plus théorique ?

Une piste semble s'ouvrir vers une histoire des savoirs pratiques et incorporés, comme ceux des artisans ou des marchands. Une telle approche permettrait de tisser des liens entre l'histoire intellectuelle et l'histoire du travail, à la façon dont elle a permis de rapprocher l'histoire des sciences et l'histoire des techniques[28]. À d'autres moments, en revanche, ce savoir implique un rapport plus réflexif aux mécanismes à l'œuvre, une prise de distance avec la réalité décrite. L'usage que font Bussy-Rabutin et Madame de Sévigné du terme « crédit » n'est pas de même nature que celui de Charles Duclos dans le chapitre important qu'il lui consacre dans ses *Considérations sur les mœurs de ce siècle.* Dans un cas, deux correspondants utilisent un mot polysémique, dont on peut étudier les connotations ; dans l'autre, un moraliste, qui s'est donné pour tâche explicite d'écrire une « science des mœurs », s'efforce de définir le « crédit » comme une catégorie essentielle des relations sociales.

L'hypothèse d'une conception unique du crédit qui servirait de fondement commun aux différents usages du mot mérite d'être approfondie. Quel est le point commun entre l'influence d'une favorite, le pouvoir d'un ministre, le prestige d'un auteur, le prêt accordé par un banquier, le délai de paiement pour une robe et les rentes sur l'État ? Définir le crédit sans faire intervenir le transfert d'argent, ou en réduisant celui-ci à n'être qu'une de

ses formes possibles, n'est pas un geste anodin, tant nous avons été habitués à identifier crédit et prêt à intérêt. Si le fondement même du crédit est la croyance, c'est-à-dire l'acte de confiance qu'il implique dans la réputation ou le pouvoir d'un individu, plusieurs questions émergent. Quels liens cette crédibilité entretient-elle avec les formes traditionnelles de la croyance telles qu'elles ont été théorisées dans la théologie chrétienne ? Ou, pour le dire comme Paolo Prodi, comment la confiance *(trust)* du capitalisme moderne dérive-t-elle de la *fides* médiévale[29] ?

Il est possible, à l'inverse, d'émettre l'hypothèse que le cœur du concept de crédit n'est pas tant la *croyance* que le *temps*, c'est-à-dire l'anticipation d'actions à venir. C'est évidemment l'essence même du crédit financier, qui désigne avant tout l'engagement de rendre, dans l'avenir, la somme empruntée aujourd'hui. Mais le crédit politique repose tout autant sur un ensemble subtil d'évaluations qui ont le temps pour objet : quel sera le pouvoir de ce ministre dans un an ? À qui peut-on accorder sa confiance sur le long terme ? Les anticipations temporelles qui organisent les relations de crédit, et qui permettent ainsi de réduire la complexité sociale, sont donc largement tributaires du degré de stabilité ou de mobilité des positions et des statuts sociaux. C'est sans doute là l'une des clés pour comprendre, sur une assez longue durée, l'évolution de la notion de crédit. Derrière l'immuabilité du vocabulaire, le crédit prend des significations différentes en fonction du rapport au temps qui organise chaque société. Le crédit moderne, avait noté Jean-Michel Rey, est fondé sur un imaginaire de l'illimité, de la promesse et de la dette, de la fuite en avant du temps. Qu'il soit économique ou immatériel, il est moins le lien de stabilité qui fonde la cohésion civique que le stimulant d'une accélération de l'histoire, au sens historiographique et narratif, où la promesse de richesse et de progrès annonce également les dangers de la ruine et du discrédit[30].

La confiance et le temps : autrement dit, mesurer et contrôler le risque inhérent à tout échange, au sein d'une société harmonieuse. On reconnaît là

le travail théologique mené par les franciscains, dans l'Europe des XIIIe, XIVe et XVe siècles, pour justifier la compatibilité entre l'ordre marchand et la société chrétienne. Or, dans cette élaboration théorique, le crédit, avec son double sens de réputation et de prêt, joue un rôle essentiel pour autoriser le prêt à intérêt, sous certaines conditions, alors même que l'usure restait une figure majeure de l'infamie[31]. Il est difficile de savoir le rôle exact que continuaient à jouer ces élaborations théologiques au XVIIIe siècle, mais il est impossible de les ignorer tout à fait. Il est plus surprenant encore de ne pas accorder davantage d'attention à ceux qui avaient ouvertement pris le relais, en ce qui concerne la justification et la définition de l'économie marchande : les économistes. Dans les quelques pages qu'elle consacre à John Law, Crowston évoque « l'interconnexion[32] » entre les enjeux économiques du crédit public et les débats sur les hiérarchies sociales. On aimerait mieux comprendre la place qu'a occupée le crédit au sein de l'économie politique, surtout avec la montée en puissance, dans la seconde moitié du siècle, du débat sur le crédit public et sur les enjeux moraux du luxe[33]. Cela permettrait d'envisager autrement la question de la spécificité française du « système du crédit » et de son langage, tant ces débats sont internationaux. Ainsi, l'essai de David Hume sur le crédit public, critique sévère de l'endettement de l'État, est presque immédiatement traduit en français[34]. Il s'inscrit dans un débat européen sur les rôles respectifs de l'impôt et de l'emprunt dans le financement des dépenses publiques, débat qui remonte au moins aux difficultés financières de la monarchie espagnole sous Philippe II, mais qui prend, à la fin du XVIIIe siècle, une ampleur et une intensité inédites[35].

Ce quasi-effacement de l'économie politique par Crowston est crânement assumé comme un geste de désintérêt envers l'« économie savante » au profit des savoirs profanes que les acteurs engagent dans l'action[36]. Or une plus grande attention à l'économie politique du XVIIIe siècle permettrait d'esquisser une généalogie du concept de crédit

dans les sciences sociales. C'est ainsi que l'histoire intellectuelle des pratiques sociales pourrait offrir un véritable gain d'intelligibilité : non seulement en étudiant la façon dont les acteurs sociaux du passé s'efforçaient de rendre compte de leurs pratiques, mais aussi en montrant que nos catégories analytiques sont largement tributaires de ces évolutions sémantiques ou théoriques.

Les sciences sociales, y compris l'économie politique, utilisent des notions dont la généalogie est ancienne et souvent sans véritable solution de continuité. Tout travail sur la généalogie des catégories des sciences sociales à partir du langage ordinaire des sociétés du passé est donc un apport réflexif. Il nous invite à plus de précautions dans l'usage de notions qui sont, elles-mêmes, le résultat d'un travail historique complexe. Ainsi, dans le cas du crédit, il n'est pas anodin que les sciences sociales – et avec elles les historiens – aient à ce point perdu de vue l'unité originelle du crédit, cette puissance d'agir fondée sur la confiance, pour n'en garder qu'une conception strictement financière. Ce qui est en jeu, c'est la distinction moderne, qui commence à s'affirmer à la fin du XVIII^{e} siècle, entre le domaine de l'économie, celui du pouvoir et celui enfin des apparences sensibles. La notion de crédit, sous l'Ancien Régime, permettait de penser les liens entre ces différents domaines et de donner un sens complexe à des objets comme la mode. Le développement de disciplines concurrentes, voire rivales, comme l'économie, la sociologie politique et l'esthétique, a fait éclater la notion de valeur, chacune l'épurant à sa façon, et rendu extrêmement coûteuse toute tentative pour renouer les fils rompus[37]. Les historiens ont à leur tour importé ces concepts épurés et se sont partagé le travail en spécialités artificielles – histoire sociale, histoire politique, histoire culturelle – qui les rendent aveugles au fonctionnement réel des sociétés[38]. Le risque est de se laisser piéger par l'apparente objectivité de certains concepts, naturalisés dans le vocabulaire des sciences sociales alors qu'ils sont le résultat de luttes intellectuelles menées au cours

de l’histoire. L’enjeu, on le voit, ne porte pas seulement sur la compréhension des sociétés d’Ancien Régime, mais aussi sur l’efficacité de nos outils analytiques.

Un régime du crédit ?

Le paradoxe est que cet appauvrissement des concepts a accompagné une complexification accrue des sociétés, au sein desquelles les individus sont toujours plus interdépendants. Il est donc utile de revenir sur le long processus qui a conduit à la distinction du crédit moral et du crédit économique, puis à l’effacement progressif du premier au profit du second dans le vocabulaire des sciences sociales. Cette évolution a débuté au XVIII^e^ siècle. L’*Encyclopédie* en témoigne. On y trouve deux articles « crédit » : un court article de morale, rédigé par Denis Diderot, et un plus long consacré au crédit économique, œuvre de François Véron de Forbonnais, qui s’appuie sur le précédent mais autonomise rapidement le crédit comme mécanisme d’emprunt. L’économie politique n’aura de cesse, dès lors, de délester la question du crédit des derniers restes de morale qui lui sont attachés (les contraintes légales sur le taux d’intérêt, donc sur le prix de l’argent) et d’autonomiser la réflexion sur le prêt à intérêt à l’égard de toute autre forme de crédit.

Une première façon de raconter cette histoire consiste à dire que l’importance des mécanismes de crédit – le jeu des réputations, de la mode, mais aussi l’essor des financiers et la spéculation sur le crédit public – est venue perturber le fonctionnement classique de la société d’ordres, suscitant de virulentes critiques. La mode et le crédit sont perçus comme des attributs de la modernité, des traits caractéristiques des sociétés capitalistes, consuméristes et individualistes, élevant dans leur sillage un flot de critiques ininterrompues. Dès la fin du XVII^e^ siècle, de nombreux auteurs

dénoncent le rôle excessif de la faveur royale, mais aussi des femmes, notamment des maîtresses du roi, dans la circulation du crédit politique. Une telle influence est accusée de mettre en cause les hiérarchies traditionnelles et d'introduire des principes arbitraires de mobilité sociale. Lorsque les maîtresses royales, comme la marquise de Pompadour, sont associées aux milieux financiers, leur crédit et les opérations financières de leurs amis sont soupçonnés de se renforcer mutuellement pour saper l'ordre social et politique de la monarchie. Il faut noter que l'accusation prend une double forme. D'un côté, la critique conservatrice, que déploie avec éloquence Saint-Simon, en appelle aux autorités traditionnelles, notamment aux hiérarchies nobiliaires, contre les abus du crédit. De l'autre, une critique que l'on pourrait dire moderne prend acte de l'importance du crédit et s'efforce de l'orienter au service du bien public. L'expérience du « système » mis en place par John Law, avec le succès que l'on sait, pousse cette logique à l'extrême : le « crédit » doit être absorbé entièrement par l'État-système, au détriment des financiers, afin de refonder la monarchie sur des bases entièrement nouvelles[39]. Dans le domaine politique, les philosophes et les moralistes s'efforcent de fonder le crédit social et politique sur le mérite et l'opinion publique plutôt que sur l'inclination personnelle du souverain.

À cet essor irrésistible du crédit et de ses mécontents s'oppose un second récit. Le crédit y est présenté comme une forme ancienne de domination, adossée à la puissance des liens de dépendance personnelle et à l'encastrement social de toutes les relations financières. Cette figure traditionnelle des liens interpersonnels aurait été progressivement remplacée, à partir de la fin du XVIII^{e} siècle, par une conception institutionnelle du pouvoir (qui insiste sur le bien commun, l'anonymat bureaucratique, l'illégitimité de la faveur) et par l'autonomisation du crédit comme mécanisme financier[40].

Comment nouer ces deux récits apparemment contradictoires, où le crédit apparaît soit sous la forme d'un mécanisme moderne, signe avant-coureur du capitalisme, soit comme la théorie implicite du pouvoir dans la société d'Ancien Régime ? On peut avancer l'hypothèse suivante. Dans sa forme traditionnelle, indissociablement matérielle et immatérielle, le crédit est au cœur du fonctionnement sociopolitique, mais il est régulé par une société hiérarchique. D'où l'importance du thème de la faveur royale dans les débats sur le crédit. C'est bien elle, en définitive, qui organise la capacité d'agir tout comme l'accès aux ressources financières, à travers un réseau assez serré d'interdépendances personnelles contrôlé par le roi et les élites. Le crédit est une croyance, une forme instituée de confiance, liée à un ordre des personnes et des marchandises, dont l'État monarchique est le garant[41]. La classification réglementaire et politique des marchandises correspond à une hiérarchie sociale des dignités.

À partir du milieu du XVII^e^ siècle, et davantage encore au siècle suivant, la fluidité accrue des statuts sociaux, le rôle croissant des financiers, l'essor de la société commerciale, le développement de la mode et de l'opinion publique perturbent profondément cet ordre social. Les mécanismes du crédit deviennent omniprésents, mais ils ne sont plus au service d'une société pyramidale, régie par l'ordre des dignités. Les financiers paradent à la cour, les riches bourgeoises s'habillent comme des princesses, la monarchie est fragilisée par la dette, l'ordre social est perverti. En proliférant et en se transformant, le crédit déséquilibre la société qu'il contribuait à structurer. La réaction des moralistes, des économistes, des philosophes consiste à dénoncer le mélange des genres ; elle s'efforce de séparer les sphères d'activité et de légitimité. Peu importe, au fond, qu'elle prenne des couleurs réactionnaires, en défendant l'ordre aristocratique ancien, ou qu'elle s'affiche libérale et progressiste, en défendant l'égale dignité de tous, la circulation du capital et l'autonomie de l'État. Elle vise l'insupportable confusion qui contribue à déstabiliser l'autorité politique

tout comme l'échelle des rangs et des fortunes ou la distinction des sexes. D'où, sans doute, le déchaînement des moralistes contre le rôle des femmes dans cette nouvelle société de l'apparence et de la consommation[42]. C'est pourquoi la mise en place du système de Law et la banqueroute qui s'ensuivit ont tant frappé les contemporains et tant alimenté la réflexion critique sur les effets du crédit[43].

À la suite de Montesquieu, dont les *Lettres persanes* contiennent une virulente satire du système, de nombreux auteurs, moralistes, dramaturges, économistes, se sont intéressés à cette révolution du crédit où la confiance ne reposait plus sur le lien direct entre un créditeur et son débiteur, mais sur l'imagination collective et la médiatisation des rapports sociaux. À la fin du siècle, c'est Jacques Necker qui en tire le mieux les conséquences. Contre les libéraux, qui cherchent à fonder le prix naturel du crédit en supposant la rationalité des acteurs, Necker s'efforce d'intégrer les pratiques spéculatives et les mouvements d'opinion à sa pensée économique. La question essentielle devient celle de l'information et de la confiance, qu'il s'agisse des marchés ou des finances royales. Le *Compte rendu au Roy* s'emploie à restaurer le crédit financier de la monarchie en s'appuyant sur l'opinion publique : la « publicité » des finances royales doit permettre de rétablir la « confiance publique[44] ».

La spéculation dans l'ordre financier, la célébrité dans l'ordre culturel, la popularité dans l'ordre politique : ces phénomènes apparaissent comme des pathologies du crédit, dès lors que la croyance n'est plus régulée par les liens personnels au sein d'une société ordonnée mais qu'elle est nourrie par l'imitation et la surenchère. Ce ne sont pas les mauvais payeurs qui ont tué le crédit, comme on disait naguère, mais les bons : le succès du crédit, sous toutes ses formes, a rendu peu à peu obsolète l'idéal du crédit comme fondement d'une société stable et ordonnée, pour en faire, à l'inverse, l'instrument de la croissance et de la mobilité, mais aussi du risque et de l'instabilité.

Une telle chronologie n'oppose plus, comme le fait classiquement l'histoire économique, un crédit encastré dans les relations sociales et un crédit capitaliste autonomisé, quelle que soit la date à laquelle on situe la rupture. Si le développement du crédit qui accompagne et soutient le développement d'une société de consommation s'autonomise vis-à-vis des relations de pouvoir interpersonnelles qui structuraient la société d'Ancien Régime, il reste dépendant des formes collectives de production de la confiance, celles-ci étant désormais organisées à une plus large échelle. Le crédit ne repose plus seulement sur la confiance directe entre des individus qui se connaissent ou qui sont insérés dans des réseaux communs, mais sur les mécanismes collectifs de la croyance : croyance dans le papier-monnaie, croyance dans la pérennité des banques, croyance dans la solvabilité de l'État, etc. Cette confiance, puissamment socialisée, est tributaire des flux de discours et d'images qui alimentent les croyances collectives dans les sociétés modernes. Elle est à la fois très solide, en raison des techniques et des institutions spécifiques sur lesquelles elle repose, et très fragile, car sensible à la spéculation, à l'inversion brutale des anticipations, à la rupture de la croyance, aux effets de panique : bref, à ce que nous appelons la crise du crédit. Celle-ci est un phénomène médiatique autant qu'économique.

La financiarisation du capitalisme, depuis la seconde moitié du XIX^e^ siècle, n'a pas autonomisé le crédit comme simple technique bancaire ou boursière, mais l'a rendu plus dépendant encore de la confiance publique, plus tributaire que jamais du jeu des anticipations collectives et de la circulation de l'information[45]. Les liens durables entre réputation, confiance et crédit, jusqu'au cœur des mécanismes économiques contemporains, ne sont pas des anomalies, ou des nuances apportées au modèle théorique de la science économique. Ils suggèrent que le crédit économique, en dépit des institutions qui produisent sa rationalité spécifique et son autonomie pratique, gagne à être compris à travers la catégorie plus générale de crédit, qui relève tout autant de la sociologie

politique et de l'anthropologie de la croyance, voire de l'esthétique. Le crédit immatériel – qui ne porte désormais plus ce nom mais s'appelle mode, célébrité, popularité – n'a pas disparu. Il a subi une transformation semblable, tributaire des variations de l'opinion, des effets de croyance collective, des institutions médiatiques qui façonnent les publics.

Le paradoxe est que ces évolutions parallèles passent inaperçues, car l'emballement du crédit moderne s'est accompagné d'un intense travail de séparation des disciplines des sciences sociales, et notamment de spécification du crédit économique comme phénomène comptable. C'est ce qu'avait compris Gabriel Tarde au début du XX^e^ siècle. Dans sa *Psychologie économique*, il plaidait pour une conception élargie du crédit financier, faisant une place aux affects et aux passions, et rêvait d'un « gloriomètre » qui permettrait de quantifier le « crédit moral » d'un individu, la « croyance du public » en ses qualités. « La confiance qu'un citoyen suscite, comme homme d'État, comme général, comme savant, comme artiste, est un crédit moral, tout autrement important que la confiance de quelques banquiers en sa solvabilité[46]. » On peut y voir la persistance d'une conception unitaire du crédit héritée de l'Ancien Régime, un souvenir des moralistes du Grand Siècle. Il faut surtout y lire une réaction à l'économie politique de son temps, une tentative désespérée pour maintenir l'horizon d'une conception unitaire de la valeur, en dépit de la spécialisation croissante des sciences sociales. Ce texte, comme on le sait, n'a eu aucune postérité pendant plus d'un siècle. La polysémie du crédit a continué à affleurer dans le langage courant, mais elle a été écartée, presque refoulée, de la réflexion des sciences sociales. Aujourd'hui, l'œuvre de Tarde redevient une ressource pour penser les mécanismes médiatiques de constitution des publics. Ce qui fut, en son temps, un combat d'arrière-garde, nous offre un appui précieux pour affronter la proximité entre la valeur économique et la valeur sociale, qui reposent toutes deux sur les mécanismes collectifs de synchronisation de la confiance.

La modernité a souvent été définie comme la différenciation progressive des sphères d'activité et l'autonomisation de conceptions différentes, voire concurrentes, de la valeur. Mais peut-être une telle définition n'est-elle que le récit que les sciences sociales, depuis leur émergence avec l'économie politique au XVIIIe siècle jusqu'à la sociologie historique de Max Weber, ont cherché à accréditer pour mieux conjurer l'essor menaçant de phénomènes hybrides comme le crédit ? Les sciences sociales seraient-elles un discours de l'ordre qui, loin de nous permettre de mieux penser les phénomènes les plus frappants de la modernité (la mode, les enjeux politiques du crédit public, l'esthétisation du pouvoir…), nous aurait fourni des notions appauvries et des découpages mutilants du réel ? Malgré des tentatives régulières pour fonder des théories sociales englobantes, capables de penser de tels phénomènes complexes, les différentes disciplines, emportées par leur spécialisation toujours accrue, s'éloigneraient de plus en plus du monde qu'elles cherchent à saisir.

C'est pourquoi le détour par les Lumières – par les transformations socio-économiques du XVIIIe siècle et par la façon dont les contemporains ont cherché à en rendre compte – importe tant. Il ne nous fournit pas une théorie clés en mains de la modernité économique. Le capitalisme financier et global actuel est à la fois l'héritier des Lumières et la négation de leurs idéaux, le débat est sans fin et la question n'est pas là. En revanche, ce détour nous offre des outils pour penser l'interdépendance des phénomènes économiques, sociaux et culturels, afin de conjurer la malédiction des sciences sociales lorsque celles-ci s'évertuent à décrire, avec des concepts purifiés, les mécanismes hybrides de la modernité. Témoins des premières transformations des sociétés européennes sous l'effet de l'urbanisation, de l'industrie et de la consommation, du passage de l'imitation-coutume à l'imitation-mode, les auteurs des Lumières, de Bernard Mandeville à Adam Smith, ont cherché à comprendre ces phénomènes nouveaux. Sur bien des aspects, leurs interprétations étaient insuffisantes, car ils ne possédaient ni

le recul ni les outils dont nous bénéficions. Mais l'absence de spécialisation était aussi leur force. Elle nous permet, si on y prête attention, de construire une vision plus complexe de la modernité.

---

1. C. Guichard, *La Griffe du peintre. Essai sur la valeur de l'art*, Paris, Seuil, 2018.

2. Pierre Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, 1971, p. 49-126 ; Lucien Karpik, *L'Économie des singularités*, Paris, Gallimard, 2007 ; Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Paris, Seuil, 2002 ; Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Paris, Gallimard, 2017.

3. Colin Jones, « The Great Chain of Buying. Medical Advertisement, the Bourgeois Public Sphere, and the Origins of the French Revolution », *The American Historical Review*, vol. 101, n° 1, 1996, p. 13-40 ; *id.*, « Big Hair. A Whig History of Consumption in Eighteenth-Century France », *The American Historical Review*, vol. 111, n° 3, 2006, p. 631-659 ; William Sewell, « Connecting Capitalism to the French Revolution. The Parisian *Promenade* and the Origins of Civic Equality in Eighteenth-Century France », *Critical Historical Studies*, vol. 1, n° 1, 2014, p. 5-46 ; Frank Trentmann, *Empire of Things. How We Became a World of Consumers*, Londres, Penguin Books, 2016.

4. Voir par exemple Katia Béguin, *Les Princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1999, p. 268-300.

5. Craig Muldrew, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, New York, Palgrave Macmillan, 1998 ; Philip T. Hoffman, Gilles Postel-Vinay et Jean-Laurent Rosenthal, *Des marchés sans prix. Une économie politique du crédit à Paris, 1660-1870*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001 ; Laurence Fontaine, *L'Économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008 ; Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009.

6. Claire Zalc et Claire Lemercier, « Pour une nouvelle approche de la relation de crédit en histoire contemporaine », *Annales HSS*, vol. 67, n° 4, 2012, p. 979-1009.

7. S. Schaffer, *La Fabrique des sciences modernes*, *op. cit.* ; Mario Biagioli, *Galileo's Instruments of Credit. Telescopes, Images, Secrecy*, Chicago, Chicago University Press, 2006 ; Steven Shapin, *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVII^e siècle*, trad. par Samuel Coavoux et Alcime Steige, Paris, La Découverte, 2014 [1994] ; S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité*, *op. cit*.

8. Clare Haru Crowston, *Credit, Fashion, Sex. Economies of Regard in Old Regime France*, Durham, Duke University Press, 2013.

9. C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 317.

10. Cité dans C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 21.

11. C. H. Crowston, *Fabricating Women. The Seamstresses of Old Regime France, 1675-1791*, Durham, Duke University Press, 2001.

12. D. Roche, *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement, XVII^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1989.

13. Sur l'univers de la boutique et la transformation des pratiques urbaines de consommation, voir Natacha Coquery, *Tenir boutique à Paris au XVIII^e^ siècle. Luxe et demi-luxe*, Paris, Éditions du CTHS, 2011. Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, PUF, 2014 [1920], p. 616-617, avait noté que la vente à crédit, qui repose sur la confiance et suppose donc le caractère « distingué » de l'acheteur, se différencie de la vente au comptant, plus ordinaire.

14. Antoine Furetière, « Crédit », *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Arnout et Reinier Leers, 1690.

15. C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 320.

16. D. Roche, *La Culture des apparences*, *op. cit.*

17. B. Carnevali, *Le Apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologne, Il Mulino, 2012.

18. B. Taylor, « Enlightenment and the Uses of Women », *History Workshop Journal*, vol. 74, n° 1, 2012, p. 79-87.

19. Pour une version récente de cette thèse déjà défendue par des auteurs comme Werner Sombart ou Fernand Braudel, voir W. Sewell, « The Empire of Fashion and the Rise of Capitalism in Eighteenth-Century France », *Past and Present*, vol. 206, n° 1, 2010, p. 81-120.

20. C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 12-15. En revanche, lorsque Crowston aborde la question de la mode, elle ne s'appuie pas sur l'article fameux consacré à la griffe du couturier (Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 1, 1975, p. 7-36), signe d'un décalage entre la théorie des champs, qui implique des espaces autonomes de production et d'investissement du capital, et l'imbrication des espaces du crédit qu'étudie le livre.

21. Voir néanmoins Jo Guldi et David Armitage, *The History Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 89-103, qui s'appuie sur l'expérience de Paper Machines, un programme permettant l'exploitation quantitative de sources administratives numérisées.

22. Malgré l'essor rapide, ces dernières années, des humanités numériques, les travaux systématiques ou les réflexions méthodologiques restent rares en ce domaine, en particulier pour l'histoire moderne. Parmi les exceptions récentes, voir Peter de Bolla, *The Architecture of Concepts. The Historical Formation of Human Rights*, New York, Fordham University Press, 2013, et le commentaire de D. Edelstein, « Intellectual History and Digital Humanities », *Modern Intellectual History*, vol. 13, n° 1, 2015, p. 237-246. De même, on peut regretter que les travaux de Franco Moretti n'aient pas reçu plus d'écho en France, pour le moment, en dépit de la traduction de *Graphes, cartes et arbres. Modèles abstraits pour une autre histoire de la littérature*, trad. par Étienne Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008 [2005]. Voir aussi *id.*, *Distant Reading*, Londres, Verso, 2013.

23. Damon Mayaffre, « Vers une herméneutique matérielle numérique. Corpus textuels, logométrie et langage politique », mémoire d'HDR, université Nice Sophia-Antipolis, 2010.

24. Katherine Hayles, *How We Think. Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, Chicago University Press, 2012 ; Yves Citton, « Herméneutique et (re)médiation : vers des études de *media* comparés ? », *Critique*, n° 817-818, 2015, p. 569-581.

25. Erez Aiden et Jean-Baptiste Michel, « Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books », *Science*, vol. 331, n° 6014, 2011, p. 176-182, défendent le programme des Culturomics (culturomics.org), qui analyse des évolutions culturelles de longue durée sur la base des graphiques de Ngram Viewer, qu'ils ont contribué à développer. Des mêmes auteurs, voir aussi *Culturama. Qui n'a jamais rêvé d'avoir lu tous les livres ?*, trad. par Marie-France Desjeux, Paris, Robert Laffont, 2015. Pour une critique de Ngram Viewer, voir Francis Chateauraynaud et Josquin Debaz, « Prodiges et vertiges de la lexicométrie », *Socio-informatique et argumentation*, 2010, socioargu.hypotheses.org/1963.

26. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 38-43.

27. Nicolas Delalande et Julien Vincent, « Portrait de l'historien-ne en cyborg », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 58, n° 4bis, 2011, p. 5-29.

28. Lissa Roberts, Simon Schaffer et Peter Dear (dir.), *The Mindful Hand. Inquiry and Invention from the Late Renaissance to Early Industrialisation*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

29. Paolo Prodi, « Conclusioni », dans Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini et Gian Maria Varanini (dir.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto, sec. XII-XVI*, Rome, École française de Rome, 2005, p. 291-296.

30. Jean-Michel Rey, *Le Temps du crédit*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002. Voir aussi, du même auteur, *Histoire d'escrocs*, t. 1, *La vengeance par le crédit ou Monte-Cristo*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2013.

31. L'élaboration de cette représentation légitime du crédit permet de justifier la circulation monétaire, nécessaire à la vie marchande, tout en faisant du prêt un outil d'intégration sociale et civique. Elle s'accompagne, à partir du XV^e^ siècle, de l'apparition de nouvelles institutions de crédit, les monts-de-piété. Voir G. Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. par Nathalie Gailius et Roberto Nigro, Lagrasse, Verdier, 2008 [2004], p. 231-274, et *id.*, « La reputazione economica come fattore di cittadinanza nell'Italia dei secoli XIV-XV », dans Isa Lori Sanfilippo et Antonio Rigon (dir.), *Fama e « publica vox » nel Medioevo*, Rome, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2011, p. 103-118. Sur la persistance, à l'inverse, de la figure de l'usurier comme symbole de l'infamie, voir *id.*, *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne*, trad. par N. Gailius, Lagrasse, Verdier, 2015 [2007], p. 113-144.

32. C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 78.

33. John Shovlin, *The Political Economy of Virtue. Luxury, Patriotism, and the Origins of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

34. D. Hume, « Of Public Credit » [1752], *Political Essays*, éd. par Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 166-178. L'essai est traduit en 1754 dans les

Discours politiques de monsieur Hume, Amsterdam, Michel Lambert, p. 142-165. Sur les enjeux politiques du texte, voir I. Hont, « The Rhapsody of Public Debt. David Hume and Voluntary State Bankruptcy », dans Nicholas Philipson et Quentin Skinner (dir.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 321-348.

35. J. Brewer, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783*, Cambridge, Harvard University Press, 2009 [1988] ; Michael Sonenscher, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

36. C. H. Crowston, *Credit, Fashion, Sex*, *op. cit.*, p. 16.

37. Voir, par exemple, du côté de l'économie, André Orléan, *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011, qui plaide pour une approche de la valeur commune aux différentes sciences sociales, contre la spécificité des définitions substantialistes (par le travail ou la valeur) qui ont cours en économie.

38. *A contrario*, les historiens qui cherchent à échapper à cette évolution doivent dépenser une énergie considérable à s'en justifier. C'est le cas par exemple des historiens économistes qui redécouvrent la complexité sociale des relations de crédit.

39. Arnaud Orain, *La Politique du merveilleux. Une autre histoire du Système de Law (1695-1795)*, Paris, Fayard, 2018.

40. Jay Smith, « No More Language Games. Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France », *The American Historical Review*, vol. 102, n° 5, 1997, p. 1413-1440.

41. J.-Y. Grenier, *L'Économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 70-78.

42. Jennifer M. Jones, *Sexing la Mode. Gender, Fashion and Commercial Culture in Old Regime France*, Oxford, Berg, 2004.

43. A. Orain, *La Politique du merveilleux*, *op. cit.* ; J.-M. Rey, *Le Temps du crédit*, *op. cit.*, p. 49-140.

44. Jacques Necker, *Compte rendu au Roy*, Genève, Slatkine Reprints, 2005 [1781].

45. Nadine Levratto et Alessandro Stanziani (dir.), *Le Capitalisme au futur antérieur. Crédit et spéculation en France, fin XVIII^e^-début XX^e^ siècles*, Bruxelles, Bruylant, 2011.

46. G. Tarde, *Psychologie économique*, Paris, Félix Alcan, 1902, t. I, p. 72. Voir Bruno Latour et Vincent Antonin Lépinay, *L'Économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris, La Découverte, 2008.

CHAPITRE VII

Des Lumières radicales ?

Depuis les années 2000, les discussions sur l'héritage et la modernité des Lumières ont pris une orientation nouvelle, aimantée par les débats sur les « Lumières radicales ». La notion elle-même n'est pas nouvelle. Elle avait été avancée par Margaret Jacob au début des années 1980 pour décrire les courants hétérodoxes et libertins du début du XVIII^e siècle[1]. Le concept était resté assez confidentiel jusqu'à sa reprise par Jonathan Israel, qui en a fait la notion centrale d'une monumentale entreprise éditoriale. À la fois synthèse encyclopédique et essai engagé, ce travail marque indubitablement une date dans l'historiographie des Lumières[2]. D'autant que cette œuvre solitaire vient couronner et rendre ainsi plus visible un ensemble de travaux qui se donnent comme objectif de repenser la charge subversive des Lumières. Ainsi le succès du vocable même de « Lumières radicales » paraît le signe d'un changement d'orientation, si ce n'est de paradigme. Alors que, depuis vingt ans, l'influence des travaux de Jürgen Habermas avait imposé une lecture néo-kantienne des Lumières, articulée sur l'étude de l'espace public, les travaux sur la philosophie clandestine proposent un nouveau cadre interprétatif, mettant en avant le spinozisme comme matrice des Lumières et ressource pour les sciences sociales contemporaines.

Comme nous le verrons, c'est l'interprétation même de la « modernité » des Lumières qui est en jeu, une fois de plus.

Néanmoins, ce label pose au moins autant de questions qu'il n'en résout, notamment en raison de l'équivalence qu'établit Jonathan Israel entre une catégorie classique de l'histoire de la philosophie, le spinozisme, et une catégorie historiographique, les Lumières radicales. En quoi les Lumières peuvent-elles être dites « radicales » ? Qu'est-ce que le spinozisme ? Comment articuler histoire de la philosophie et histoire culturelle des productions intellectuelles ? Israel manifeste une grande indifférence pour les travaux portant sur les pratiques de sociabilité, sur les formes de l'espace public, sur les partages du privé et du public, et plus encore pour les pratiques économiques, sociales et politiques comme celles du crédit et de la consommation. À ses yeux, les Lumières sont une affaire philosophique, leur modernité est tout entière idéologique. N'écartons pas trop rapidement cette affirmation. Après tout, que les Lumières soient constituées d'un ensemble de débats philosophiques, c'est une évidence. Qu'une partie de l'historiographie se soit détournée trop rapidement des textes, au risque de ne plus savoir distinguer les Lumières de l'ensemble des mutations sociales et culturelles du XVIII^{e} siècle, on peut l'entendre, et même en convenir. Mais ce retour de l'histoire intellectuelle, sous couvert de radicalité, est-il un progrès ou une régression ? Tout dépend de la solidité des arguments et de la démarche. Les « Lumières radicales » ne sont ni une solution miracle ni un épouvantail, mais une opération historiographique. Il faut donc la juger en actes.

Une relecture des Lumières

L'ampleur de l'entreprise frappe d'abord par sa démesure. Après le succès du premier volume, publié en 2001, abondamment commenté et

généralement bien reçu, Israel a semblé saisi par une fièvre graphomane, publiant à intervalles réguliers d'énormes volumes d'un millier de pages chacun, qui ambitionnent d'offrir une histoire générale des Lumières[3]. À l'heure actuelle, cinq volumes sont parus, totalisant plus de 5 000 pages, des dizaines de milliers de notes et de références. Les historiens ne savent, pour la plupart, s'ils doivent être impressionnés par l'incontestable masse de travail et d'érudition que renferment ces ouvrages, ou lassés de la répétition des mêmes arguments au fil des pages. Leur jugement, dans l'ensemble, a basculé. Les deux premiers volumes ont suscité un réel intérêt. Consacrés à la période 1650-1750, ils décrivaient le développement d'un radicalisme philosophique inspiré par l'œuvre de Spinoza, d'abord dans les Provinces-Unies de la seconde moitié du XVII^e^ siècle, puis dans toute l'Europe. Commentés et discutés, ils ont indubitablement marqué le débat historiographique sur les Lumières[4]. Les volumes suivants ont été plus fraîchement accueillis, au fur et à mesure que l'auteur s'éloignait de son champ d'expertise (les Pays-Bas de la fin du XVII^e^ siècle) pour s'attaquer à des périodes et des auteurs mieux connus, comme la Révolution française, sur lesquels ses connaissances ont parfois été prises en défaut. Pour ne rien arranger, Israel a découragé ses interlocuteurs par un goût excessif de la controverse. Aux critiques qui lui ont été adressées, il a répondu systématiquement par des textes-fleuves, couvrant ses adversaires d'anathèmes et refusant d'apporter la moindre nuance à ses raisonnements[5]. Il a même durci ses positions, sur le plan méthodologique comme sur son interprétation du radicalisme des Lumières. L'avantage est que cette immense fresque d'histoire des idées, en dépit des apparences, se laisse assez facilement réduire à quelques propositions. Israel lui-même s'est prêté à l'exercice, en publiant une synthèse de ses arguments[6].

De cet ensemble profus, parfois répétitif, émerge une thèse inlassablement déclinée : le spinozisme a exercé une influence profonde dans toute l'Europe dès la fin du XVII^e^ siècle, mais, en raison de la censure,

il s’est exprimé de façon masquée ou clandestine, si bien que les historiens l’ont habituellement sous-estimé au profit d’auteurs plus modérés, libéraux, empiristes et déistes, autour desquels a été écrite l’histoire intellectuelle des Lumières. Les Lumières radicales, issues de la matrice spinoziste, se définissent par leur hostilité à tout compromis entre la philosophie et la religion, par un matérialisme intransigeant, par une vision rationaliste et mathématisée du monde, par des convictions républicaines et démocratiques, et enfin par le refus des inégalités, que celles-ci soient sociales, de race, ou de genre. Elles s’opposent, terme à terme, non seulement aux conservateurs et aux adversaires des Lumières, mais aussi, et peut-être avant tout, au courant modéré, soucieux de concilier les exigences de la raison et celles de la foi, prudent sur le plan politique, attentif à ne pas heurter trop frontalement les autorités.

L’ambition de Jonathan Israel est clairement affichée : présenter une nouvelle interprétation générale des Lumières, qui fasse la part belle au courant radical, matérialiste et démocratique, et reconnaisse en lui le véritable foyer de la modernité occidentale en lieu et place du réformisme modéré des Lumières associé aux noms de John Locke, de Voltaire ou de Christian Wolff. Israel ne cache pas non plus son engagement : les Lumières radicales ont toute sa sympathie ; elles doivent être à la fois étudiées, réhabilitées, et défendues. Voici l’héritage dont nous devrions nous réclamer[7]. Les Lumières « modérées », en revanche, ne lui inspirent qu’un mépris peu dissimulé : loin d’être des forces d’émancipation, elles furent, bien souvent, les alliées de la réaction conservatrice, ou, dans le meilleur des cas, des forces de compromis. John Locke, Voltaire, David Hume et Benjamin Franklin étaient « essentiellement des penseurs conservateurs », en matière politique, sociale, morale et même religieuse[8].

Enfin, les Lumières radicales ont préparé les révolutions de la fin du siècle. Cet argument, présent dès les premiers volumes, est déployé dans les suivants. Israel réaffirme avec force que les idées font les révolutions, que

celles-ci sont préparées par une révolution « dans les esprits » et qu'il est absurde d'insister sur les dynamiques propres de l'événement révolutionnaire. Dès les années 1770, écrit-il, et même un peu plus tôt en France, les Lumières modérées avaient disparu, laissant le champ libre au courant radical. Il renoue ainsi avec la thèse des origines intellectuelles de la Révolution, sous une forme particulièrement déterministe, mais sans répondre au problème classique du lien entre l'action des avant-gardes intellectuelles et celles des acteurs politiques – militants sans-culottes ou députés à l'Assemblée[9]. De façon encore plus problématique, il s'efforce d'interpréter l'histoire propre de la Révolution française comme la projection, dans le champ politique, de l'opposition philosophique entre Lumières modérées et radicales, ce qui réserve quelques surprises au lecteur puisque le primat donné à la métaphysique le conduit à saluer en Brissot l'incarnation de la radicalité politique et à reprocher à Robespierre sa modération[10].

Quel que soit le jugement que l'on porte sur ces thèses, l'intérêt de l'entreprise, du moins dans les premiers volumes, est incontestable. L'érudition d'Israel, sa maîtrise de plusieurs langues européennes, sa capacité à lire un nombre impressionnant d'ouvrages oubliés ne sont pas pour rien dans le succès de ses livres. Mais sa force de séduction réside ailleurs : elle est à la fois narrative, historiographique et politique.

En premier lieu, Israel propose un grand récit, tel que l'historiographie dix-huitiémiste n'en avait plus produit depuis longtemps. De grands courants (le radicalisme spinoziste, mais aussi les Lumières modérées et la réaction conservatrice) s'affrontent, s'allient, puis s'affrontent à nouveau tout au long de la période, dans une sorte de « bataille triangulaire des idées[11] ». Cette dimension narrative, nous le verrons, découle d'une lecture politique du champ intellectuel. Le prix à payer est la simplification des généalogies intellectuelles.

La séduction qu'exerce la thèse des « Lumières radicales » tient ensuite à trois grands déplacements qu'elle fait subir à l'historiographie des Lumières. Déplacement thématique, puisque le radicalisme matérialiste et révolutionnaire occupe ici le premier plan, aux dépens de figures à la fois plus classiques, et plus consensuelles, du panthéon des Lumières qui ne seraient plus que le fruit d'un compromis avec les autorités, voire d'une réaction à tant d'audaces. Déplacement chronologique ensuite, Israel faisant débuter les Lumières dans les années 1660, en amont même de la crise de la conscience européenne chère à Paul Hazard. Alors que les plus hardis faisaient remonter le basculement intellectuel de l'Europe aux alentours des années 1680, avec les œuvres de John Locke et de Pierre Bayle, la révocation de l'édit de Nantes et la Glorieuse révolution anglaise, Israel considère que l'essentiel s'est joué plus tôt, dans les années 1660-1670, lorsque l'œuvre de Spinoza a mûri, a été écrite, puis publiée[12]. Mieux, il considère que tout était dit au début du XVIII^e^ siècle, les auteurs classiques comme Voltaire, Hume ou Montesquieu n'ayant apporté que des « ajouts mineurs » aux percées intellectuelles de la période précédente. De façon soigneusement provocatrice, il affirme que « dans les années 1740, avant même que Voltaire n'acquière la renommée qui fut la sienne par la suite, l'essentiel était joué[13] ». Déplacement géographique, enfin, puisque les Lumières hollandaises jouent ici un rôle à la fois précurseur et prépondérant auquel l'historiographie des Lumières ne nous avait pas habitués. Le renouvellement des études sur la pensée radicale néerlandaise du XVII^e^ siècle permet de réinscrire Spinoza au sein de cette culture intellectuelle[14]. À l'inverse, le monde britannique, qu'il s'agisse de l'Angleterre de Locke et de Newton ou de l'Écosse de Hume et de Smith, est largement exclu du paysage, ce qui constitue une surprise. Dans l'ensemble, Israel défend une conception unifiée des Lumières radicales, à l'échelle de l'Europe. Contre les approches qui mettent en avant les contextes nationaux et les différences géographiques, il insiste sur le fait

que les mêmes débats, sous les mêmes formes et avec les mêmes enjeux, avaient lieu de Berlin à Naples, de Paris à Philadelphie. Cette géographie a néanmoins un centre : Paris, quartier général des Lumières radicales à partir du milieu du siècle.

Enfin, l'attrait qu'a exercé le livre est politique. Israel ne se contente pas de mettre en lumière l'omniprésence du spinozisme au XVIII^e^ siècle ; il plaide ostensiblement pour l'héritage des Lumières radicales. À l'heure où la référence à Spinoza, dans le champ des sciences sociales et de la philosophie politique, est devenue un phénomène important qui prend les allures d'un retour massif de sa théorie critique[15], une telle démonstration est une aubaine pour ceux qui cherchent à doter la pensée critique contemporaine d'une généalogie intellectuelle. Il n'est pas anodin que le premier volume ait été traduit rapidement en français par les Éditions Amsterdam, qui se situent au cœur de cette mouvance, et dont le nom même, ainsi qu'une partie du catalogue, montre à quel point elles se revendiquent de l'héritage hollandais du siècle d'or et entendent faire fructifier un courant intellectuel néo-spinoziste. Plus récemment, ce sont les éditions Agone, situées elles aussi à l'intersection des sciences humaines et de la gauche militante, qui ont publié *Une révolution des esprits*[16].

On peut cependant faire l'hypothèse d'un malentendu. Alors que les néo-spinozistes doivent beaucoup à la lecture de Spinoza par Gilles Deleuze, qui y voit une philosophie des affects, une cinétique des corps et des désirs, une éthologie des comportements humains sur un plan de totale immanence, puis par Antonio Negri qui fait de Spinoza le prophète de la puissance politique des multitudes contre les théories contractualistes de la souveraineté du peuple, Israel présente le spinozisme avant tout comme une radicalisation du rationalisme cartésien, débarrassé du dualisme et étendu au domaine politique[17]. Si bien que là où les premiers font du « retour à Spinoza » un point d'appui pour penser les luttes contemporaines, parfaitement compatible avec d'autres références issues de la philosophie

postmoderne, pour Israel, en revanche, la valeur des Lumières radicales vient de ce qu'elles sont les seules à même de défendre les valeurs de la modernité occidentale, sécularisée et démocratique, contre les nombreuses attaques dont elle fait les frais : le retour du religieux, la critique de l'héritage rationaliste, mais aussi les remises en cause postmodernes ou postcoloniales des Lumières, contre lesquelles il a explicitement construit son livre. Loin d'identifier dans le spinozisme une pensée « antimoderne » (comme Antonio Negri) et un « antihumanisme théorique » (comme Yves Citton et Frédéric Lordon)[18], il y voit plutôt la source d'une modernité humaniste.

Quelle histoire intellectuelle ?

On pouvait s'attendre à ce que la fresque du spinozisme dans l'Europe des Lumières, brossée par un historien rompu aux méthodes de l'histoire sociale et économique, spécialiste des diasporas juives et des réseaux marchands dans l'Europe moderne, soit l'occasion d'un dialogue entre histoire intellectuelle et approches sociales et culturelles[19]. L'espoir est vite déçu. L'argumentation se situe exclusivement sur le plan des textes et de leur interprétation : quelle est la pensée de tel ou tel auteur, qu'a-t-il vraiment voulu dire, de qui a-t-il subi l'influence ? La réception des œuvres est largement ignorée, sans parler des pratiques sociales et culturelles. Ainsi la franc-maçonnerie est balayée d'un revers de main. Alors que certaines loges maçonniques ou cénacles libertins ont joué un rôle essentiel dans la genèse des Lumières radicales décrite par Jacob, permettant la circulation des idées anglaises dans les Provinces-Unies et servant de creuset où venaient se fondre différents héritages, elle est ici volontairement exclue du paysage, à coups de formules péremptoires : « si nous souhaitons atteindre le cœur des Lumières comme un phénomène d'une importance décisive pour l'histoire

du monde, le mieux est de parler le moins possible de la franc-maçonnerie[20] ». L'ensemble se présente ainsi sous une facture classique, voire un peu désuète, où les auteurs et leurs ouvrages sont passés en revue afin d'évaluer leur degré d'adhésion au spinozisme. La saga des Lumières radicales prend l'allure d'un immense collage de commentaires de textes. La nouvelle histoire intellectuelle annoncée ressemble à s'y méprendre à la vieille histoire des idées.

Il est vrai qu'Israel se fait une idée assez personnelle des débats historiographiques. Il n'a de cesse d'attaquer l'histoire culturelle des Lumières, qu'il identifie à « l'histoire des mentalités », sans percevoir ce qui l'en sépare, ne serait-ce que la réflexion sur les formes d'appropriations des textes, l'attention portée à l'histoire du livre et l'intérêt pour les pratiques discursives elles-mêmes. Il lui reproche une approche structuraliste et matérialiste, qui négligerait le rôle des idées au profit de transformations culturelles si vagues qu'elles sont indémontrables[21]. Il trahit ainsi une profonde méconnaissance de ces travaux, qu'il réduit à un ensemble d'enquêtes anecdotiques sur les « sociabilités » dont l'obsession serait de contester le fait que les « idées philosophiques ont fondamentalement façonné la Révolution ». Cette histoire culturelle semble confondue avec un marxisme grossier, aussi réducteur que dangereux, mais parfois, de façon plus surprenante, avec des méthodologies « postmodernes » qui « visent consciemment à détruire les grands récits des Lumières, de la Révolution et de la *modernité* [22] ». Derrière cette parodie de débat méthodologique, l'enjeu réel, on le comprend, est de dénoncer toutes les approches qui risqueraient de remettre en cause, ou même de nuancer, le récit linéaire et univoque du progrès, conduisant des Lumières à la Révolution et de celle-ci à une modernité irréprochable.

Sur le plan méthodologique, Israel s'arrête là, à cette affirmation d'un bouleversement intellectuel dont il s'agit de retracer l'histoire, sous la forme de la progression contrariée mais inexorable d'un radicalisme

cohérent et combatif, structuré par le spinozisme. Il semble ignorer tout un autre courant de l'histoire intellectuelle, qui a insisté sur les limites du geste interprétatif, sur la dimension profondément instable des significations textuelles. Cette approche aurait pourtant pu le mettre en garde contre le maniement de catégories massives comme « spinozisme », « Lumières radicales », ou « modernité », là où il importe d'être sensible à l'ambiguïté des textes, à la performativité des prises de parole philosophiques et aux opérations interprétatives[23]. Pour ne prendre qu'un exemple bien connu, le « rousseauisme » n'est pas un système philosophique cohérent, articulé par Rousseau et repris tel quel par les révolutionnaires. Il existait dès le XVIII^e^ siècle de nombreux rousseauismes, c'est-à-dire de nombreuses interprétations divergentes de ses écrits, y compris chez les contre-révolutionnaires. Et ce n'est qu'après-coup que les révolutionnaires ont cherché, chez Rousseau, des éléments leur permettant de légitimer leur action, de comprendre ce qu'ils étaient en train de faire et de guider leur réflexion. Ces opérations étaient elles-mêmes fragmentaires et controversées, quoique intellectuellement productives[24].

Dire cela, ce n'est évidemment pas se faire l'apôtre d'un dangereux postmodernisme aux contours nébuleux, comme le croit Israel, mais simplement rappeler que la signification des textes n'est pas donnée une fois pour toutes[25]. Elle est le résultat de lectures, celles des acteurs eux-mêmes et celles des historiens qui d'ailleurs s'accordent rarement entre eux. Tout à son entreprise de mise en ordre, Israel est aveugle à la dimension herméneutique de l'interprétation historienne. Bien sûr, le rôle de l'historien est de la contrôler étroitement, grâce aux opérations de contextualisation qui brident sa liberté interprétative et qui la soumettent à des contraintes fortes de vraisemblance philologique et historique, mais il ne peut la faire disparaître entièrement, car elle est le propre de notre rapport aux œuvres culturelles du passé. La nier, c'est se condamner à passer en permanence d'un plan historique à un plan politique.

Ce double refus – celui, explicite, des apports de l'histoire sociale de la culture, et celui, implicite, d'une histoire intellectuelle qui ne soit pas seulement une histoire des idées – affaiblit la démonstration. Israel, en effet, entrelace en permanence deux motifs. Le premier correspond à une thèse historique, selon laquelle le courant radical, spinoziste, des Lumières a été le plus influent au XVIII^e siècle[26]. La défense de cette thèse impliquerait d'être plus attentif à la circulation et à l'appropriation des œuvres qu'il évoque, sans même parler de traquer l'apparition de motifs spinozistes dans les discours irréligieux ordinaires. Or il étudie longuement des ouvrages qui n'ont jamais été publiés sous l'Ancien Régime et qui parfois n'ont même pas circulé sous forme manuscrite[27]. Exhumer quelques textes comportant une critique radicale de la religion démontre certes qu'il existait dès la fin du XVII^e siècle un courant de pensée radicalement hostile à la religion révélée. En revanche, si ces textes sont restés inconnus jusqu'aux recherches érudites de ces dernières années, peut-on sérieusement soutenir qu'ils furent plus importants que les œuvres de Leibniz, de Voltaire, de Locke, de Hume, ou de Montesquieu, et qu'ils ont puissamment contribué à préparer la Révolution française ?

La seconde thèse, plus philosophique, postule que le courant radical des Lumières annonce les développements de la modernité. Il s'agit ici d'une perspective téléologique qui peut se satisfaire d'une lecture des textes et de l'actualisation des leurs enjeux, mais qui se heurte à deux difficultés : l'argument de la cohérence, qui fait du radicalisme un « *package* d'idées basiques et de valeurs » indissociables, ce qui ne rend pas compte de la diversité des appropriations du spinozisme[28] ; une définition restrictive de la modernité comme affranchissement complet du religieux, approche rationaliste du monde, égalitarisme.

C'est évidemment l'articulation des deux thèses, parfois distinguées mais souvent confondues, qui fait l'intérêt de la notion de « Lumières radicales » mais aussi toute sa fragilité. Il faut donc s'interroger sur les

points essentiels de cette architecture : la place du spinozisme au sein des Lumières et la définition de ce qu'est une parole philosophique radicale.

Spinoza et les Lumières radicales

Il est audacieux de prétendre, comme le fait Israel, que l'influence de Spinoza a été négligée. De nombreux travaux ont été consacrés au développement du spinozisme dans les Provinces-Unies, de même qu'à ses répercussions en Europe, à commencer par le grand livre de Paul Vernière sur la réception de Spinoza en France avant la Révolution[29]. Il est vrai que celui-ci interprétait cette réception sur le modèle du malentendu fécond, considérant que les références à Spinoza relevaient souvent de lectures partielles et faussées. Mais il reste que son travail a été fondamental dans le repérage précis et patient de la place occupée par Spinoza dans les débats intellectuels des Lumières et dans l'identification des principaux intermédiaires qui en ont assuré le succès. Quant à l'idée d'une révolution intellectuelle produite par Spinoza dans le domaine de l'incroyance religieuse, elle n'est pas nouvelle. Elle a été défendue notamment par Silvia Berti qui considère que l'auteur de l'*Éthique* a fourni les instruments intellectuels d'un athéisme rigoureux, distinct des formes diverses de scepticisme[30]. Le terme même de Lumières radicales est emprunté à Jacob, qui avait déjà plaidé pour la redécouverte de ces courants de pensée, en insistant surtout, pour sa part, sur la conjoncture anglo-hollandaise des années 1690-1720, sur les conséquences de la révolution scientifique et du néo-républicanisme anglais, sur le panthéisme de John Toland et sur les milieux maçonniques de La Haye. Israel, pour sa part, propose une thèse forte : celle d'une hégémonie intellectuelle du spinozisme au sein des Lumières radicales. C'est celle-ci qu'il convient de discuter, à la fois dans sa méthode et dans ses conclusions.

Prenant les auteurs et les textes les uns après les autres, il traque la référence spinoziste avec autant de zèle que les censeurs de l'époque, n'hésitant pas à « lire entre les lignes », selon la méthode de Leo Strauss, pour convaincre de spinozisme des auteurs qui prétendent réfuter Spinoza ou qui même ne l'ont jamais lu. Ainsi, le périmètre des Lumières radicales est singulièrement élargi, au point d'y inclure des auteurs dont la radicalité est problématique. La « lecture entre les lignes » proposée par Strauss pour décrypter la pensée d'auteurs écrivant sous la persécution permet certes d'être attentif aux conditions historiques et aux techniques rhétoriques de production des textes philosophiques, mais elle implique d'être maniée avec beaucoup de précaution, sous peine de virer à la surinterprétation ou à la surévaluation des pensées hétérodoxes[31]. Or, la méthode d'Israel consiste souvent à évacuer les débats interprétatifs, vidant ainsi les œuvres de leur part d'ambiguïté. Prenons le cas de Pierre Bayle, qu'Israel présente comme la deuxième grande figure des Lumières radicales, après Spinoza et avant Diderot. Certes, l'interprétation proposée autrefois par Élisabeth Labrousse d'un Bayle fidéiste et modéré a été remise en cause par des lectures plus radicales de sa pensée, mais il est un peu rapide d'en faire un disciple convaincu de Spinoza alors qu'il a représenté pour une partie du siècle le critique le plus authentique du matérialisme spinoziste. Même Gianluca Mori, qui défend l'idée d'un Bayle fortement influencé par Spinoza, admet que « le monisme de l'*Éthique* demeure pour Bayle tout à fait absurde et irrecevable[32] » alors qu'il s'agit pour Israel de la pierre de touche de la radicalité spinoziste. Si certains textes plaident pour le rapprochement entre la pensée de Bayle et celle du philosophe d'Amsterdam, il reste que l'œuvre du premier, véritable polyphonie philosophique, demeure équivoque et continue à alimenter débats et discussions parmi les meilleurs spécialistes. Réduire cette ambiguïté, consubstantielle à la manière d'écrire de Bayle et à sa pratique absolument non systématique de la philosophie, pour faire de lui une grande figure du radicalisme philosophique, ne permet pas de

comprendre pourquoi Bayle a été tant vanté par la plupart des auteurs « modérés », Voltaire au premier plan. Il est plus probant de l'inscrire dans la grande tradition sceptique, si prégnante au début du siècle[33].

Pour prendre un exemple plus frappant encore, Israel présente Vico comme un représentant des Lumières spinozistes en Italie. Il s'appuie pour cela sur un courant très minoritaire des études sur le philosophe napolitain, qui met en avant sa lecture sécularisée de l'histoire humaine. Mais il néglige superbement le fait que Vico soit, sur la plupart des critères qui définissent la pensée radicale pour Israel (qu'il s'agisse du monisme philosophique, du républicanisme ou de la critique de l'absolutisme), en opposition totale avec Spinoza. Quant à l'insistance de l'auteur de *La Science nouvelle* sur l'importance de la providence, il faudrait la prendre pour une simple précaution oratoire. On peut douter toutefois qu'il soit plus pertinent de faire de Vico un spinoziste que, par exemple, un antimoderne. La force de son œuvre, et son intérêt historique, est d'échapper à ce type de catégories massives et d'en montrer les limites[34].

La traque du spinozisme s'accentue avec ce que l'on peut appeler le cœur des Lumières radicales : la philosophie hétérodoxe circulant sous forme manuscrite ou clandestine, à la fin du XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle. L'intérêt pour ces auteurs et pour ces textes est ancien[35], mais c'est surtout depuis les années 1980 que les travaux se sont multipliés, en France, en Italie, en Allemagne ou encore en Espagne, au point de constituer un secteur dynamique de la recherche, multipliant les éditions critiques, les colloques, les ouvrages collectifs, et disposant même d'une revue. Un nombre impressionnant d'auteurs ont été exhumés, leurs manuscrits retrouvés, leurs sources examinées[36]. Il est désormais bien établi que les années 1660-1750 ont été l'âge d'or du manuscrit philosophique clandestin, devenu une véritable arme de la communication philosophique. De tous ces travaux érudits, Israel fait son miel, proposant une vision d'ensemble de recherches très spécialisées, parfois un peu enfermées dans

les querelles d'attribution et l'identification patiente des sources. Pour ce faire, il possède une clé de lecture qui ouvre toutes les portes : Spinoza. Elle lui permet de sortir ces travaux du cercle des spécialistes pour les fondre dans un récit où l'influence de la révolution spinozienne se fait sentir à chaque page. Mais, alors que la plupart des recherches ont mis en valeur la complexité de cette littérature, nourrie de références multiples et difficilement compatibles sur un plan strictement philosophique, Israel ne veut y voir que le bel ordonnancement du spinozisme en marche : « l'impulsion fondamentale, le noyau central des idées radicales, trouva sa source dans le milieu radical hollandais, le monde de Spinoza et du spinozisme », les autres sources ne jouant un rôle « qu'à la marge »[37].

L'enjeu est essentiel : c'est celui du pluralisme philosophique des Lumières radicales. La pensée hétérodoxe, loin de se réduire à une dérivation du spinozisme, s'est nourrie d'une grande diversité des sources, où se rencontrent et se conjuguent à la fois la pensée de Hobbes, la tradition sceptique[38], différents courants du protestantisme, comme le socinianisme, mais aussi l'œuvre des libertins comme Vanini, La Mothe Le Vayer, Naudé, dont l'importance et l'impact ont été réévalués, et enfin Spinoza. Ainsi, John Toland, grande figure du déisme anglais, dont le matérialisme irrigue profondément le XVIII^e^ siècle, doit autant aux réfutations de Spinoza, au contact de Leibniz ou des nouvelles sciences de la nature, qu'à Spinoza lui-même[39]. De même, les conceptions matérialistes de l'homme, refusant l'idée d'une âme immortelle, dérivent souvent en Angleterre de débats théologiques au sein même du protestantisme, sans aucun lien avec le spinozisme, mais plutôt tributaires des innovations de la pensée médicale[40]. En Allemagne, l'influence de l'œuvre de Spinoza sur les auteurs du *Frühaufklärung* est indéniable, mais elle est sans doute moins vive que celle des courants protestants antitrinitaires[41]. Même en Hollande, les auteurs radicaux de la fin du XVII^e^ siècle sont loin de présenter un profil homogène.

Arrêtons-nous sur le fameux *Traité des trois imposteurs*, aussi connu sous le nom de *L'Esprit de Spinoza*, qui fut le manuscrit clandestin le plus diffusé en Europe dans la première moitié du XVIII[e] siècle. Son histoire complexe reste pleine de mystères malgré les travaux qui ont permis d'en établir les grandes lignes[42]. Une première version du texte fut sans doute rédigée à la fin des années 1670 par Jean-Maximilien Lucas, l'auteur d'une importante *Vie de Spinoza*, associant déjà, autour de citations spinozistes, diverses références libertines ou hobbesiennes. Le texte a été ensuite remanié au début des années 1710 par plusieurs auteurs, Charles Levier, Jean Aymon et Jean Rousset de Missy, issus de la communauté huguenote de La Haye et membres d'une confrérie libertine, les « chevaliers de la jubilation », liée aux milieux de la Librairie[43]. C'est alors qu'il connut un grand succès, puis fut encore modifié pour une édition publiée en 1719, dont la diffusion resta marginale. L'essentiel est que ce manuscrit a joué un rôle important dans la diffusion de thèmes spinozistes, et plus encore dans l'identification de Spinoza à la critique radicale de la religion, mais que le texte est en réalité tissé de motifs venus de traditions hétérodoxes différentes. À côté de développements inspirés de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique*, on y trouve de nombreux thèmes hobbesiens, notamment l'explication des religions par la crainte, ou libertins, comme la thèse de l'imposture politique des religions. Le *Traité des trois imposteurs* n'est donc nullement une synthèse cohérente de la pensée de Spinoza mais bien un collage de raisonnements et de citations issus de traditions philosophiques différentes, où la persistance des thématiques libertines est évidente, et où les extraits de Spinoza côtoient ceux de Charron, Vanini, Naudé, La Mothe Le Vayer et Hobbes.

L'analyse du milieu dans lequel le texte a été produit ne plaide pas davantage pour une lecture strictement spinoziste. Les auteurs ayant participé à l'élaboration de la version définitive n'étaient pas des disciples de Spinoza, mais des polygraphes qui cumulaient les traditions de la libre-

pensée. Jean Aymon reste mal connu : c'était un aventurier des milieux littéraires à la réputation douteuse, vivant entre bohème et espionnage, discrédité par un vol de manuscrits anciens à la bibliothèque royale. Jean Rousset de Missy était un journaliste proche de Prosper Marchand. Il a traduit Collins et Locke, et son rôle signale plutôt l'influence du déisme anglais et de la proto-maçonnerie hollandaise[44].

Toute l'approche des manuscrits philosophiques clandestins est marquée par une circularité du raisonnement : parce qu'il a identifié les Lumières radicales à l'influence de Spinoza, Israel n'envisage sérieusement que les textes qui rentrent dans cette catégorie et considère les autres comme marginaux. Ainsi, lorsqu'il insiste sur le fait que le *Traité des trois imposteurs* a été, de loin, le plus diffusé des manuscrits clandestins, il remarque qu'un autre manuscrit fait jeu égal et avait la même ère géographique de diffusion : le *Colloquium heptaplomeres* de Jean Bodin, mais il écarte celui-ci sous prétexte que, rédigé un siècle plus tôt, il comportait des marques de croyance dans le diable et les sorcières « qui ne pouvaient manquer de paraître archaïques et absurdes aux *esprits forts* de 1700[45] ». Mais, dans ce cas, comment expliquer son succès ? En bonne logique, il faudrait soit conclure que la cohérence doctrinale n'était pas le fort des milieux radicaux, soit que la diffusion des manuscrits n'est pas un bon indicateur de leur importance et de leur influence intellectuelle[46]. C'est ici qu'une histoire sociale et culturelle des collections de manuscrits serait nécessaire.

Or, parmi ceux qui ont vraisemblablement joué un rôle important dans la première diffusion du *Traité*, on trouve Peter Friedrich Arpe, un libre-penseur allemand formé dans les milieux bibliophiles de Copenhague et lié, semble-t-il, au baron Hohendorf, grand collectionneur de manuscrits clandestins pour son propre compte et pour celui du prince Eugène dont il était le représentant diplomatique à La Haye. Arpe n'était pas un auteur spinoziste : sa pensée était surtout marquée par le naturalisme de la

Renaissance, celui de Giordano Bruno notamment, et par la tradition libertine. Son œuvre la plus connue, publiée dans les mêmes années 1712-1713, est une *Apologie pour Vanini*[47].

Il est réducteur de ne voir dans la diffusion de ces textes qu'un engagement intellectuel impérieux au service du radicalisme philosophique. Bien des mystères entourent encore leur rédaction et la motivation exacte de leurs auteurs. On peut évoquer le cas du *De impostoris religionum*, un des traités athées qui a le plus circulé en Allemagne, où il était souvent confondu avec le *Traité des trois imposteurs*. Le texte était à l'origine un canular, rédigé à Hambourg par Johann Joachim Müller et destiné à son ami Johann Friedrich Mayer, un pasteur orthodoxe obnubilé par la lutte contre l'athéisme. Le livre fut finalement pris très au sérieux par certains de ses lecteurs, l'athéisme badin et expérimental de Johann Joachim Müller devenant ainsi un vecteur de diffusion de la libre-pensée[48]. Plus généralement, il ne faut pas surestimer la cohérence doctrinale et l'engagement idéologique des Lumières radicales, et les textes qui nous restent doivent parfois être interprétés à plusieurs niveaux en laissant une place au jeu, à l'ironie, à la provocation, au goût du scandale[49].

On peut donc douter que l'œuvre de Spinoza ait été la source unique, ou même principale, de la contestation religieuse, sociale et politique la plus virulente. La catégorie de spinozisme elle-même paraît problématique. Bien sûr, c'est le genre de notion que l'histoire de la philosophie est habituée à manier. Mais peut-on vraiment en faire une catégorie historiographique, et si oui, à quel prix ? Pour beaucoup d'auteurs du XVIII^e^ siècle, le terme recouvre un ensemble de notions issues de traditions hétérodoxes diverses. Si le *Traité des trois imposteurs*, ce manteau d'Arlequin de la libre-pensée, peut circuler sous le titre *L'Esprit de Spinoza*, on ne peut échapper à la question : de quoi Spinoza est-il le nom ?

Qu’est-ce que le spinozisme ?

Pour démontrer l’importance du spinozisme comme matrice des Lumières radicales, Israel commence par définir la doctrine de Spinoza ; puis il cherche tout ce qui, dans les œuvres de différents auteurs du XVIIIe siècle, lui correspond. Tout à son souci de réduire la pensée spinoziste à un système de notions solidaires, coup de tonnerre dans le ciel serein de la philosophie, il ne semble pas voir que l’opération même qui consiste à dire ce qu’est la doctrine de Spinoza n’est pas un geste historiographique neutre, qui tiendrait de la description objective, mais bien une décision interprétative, comme celle que n’ont cessé de faire, dès le XVIIe siècle, ses disciples ou ses adversaires.

De plus, ce qu’Israel décrit comme « le spinozisme », ou encore le *« package »* radical, correspond plutôt à la philosophie radicale hollandaise du XVIIe siècle dans son ensemble, et certains de ses traits sont surtout marqués chez d’autres auteurs. Ainsi, la critique de l’histoire sainte, certes présente chez Spinoza, est davantage encore l’œuvre de Louis Meyer. Le souci pédagogique et démocratique est bien plus celui des frères Koerbagh, qui le payèrent de leur vie. L’activisme révolutionnaire et républicain n’est guère le fort de Spinoza qui est plutôt méfiant à l’égard des mouvements révolutionnaires. Au point que l’on peut se demander avec Pierre-François Moreau si l’on n’a pas affaire ici à un « spinozisme sans Spinoza[50] ».

Pourquoi alors accorder à Spinoza une telle centralité, en dépit de la diversité de la pensée radicale hollandaise du XVIIe siècle[51] ? Sans doute parce que cette figure canonique de l’histoire de la philosophie offre à Israel une aubaine narrative sous la forme du « enfin Spinoza vint » qui vient contrebalancer la profusion d’auteurs moins connus. Mais, plus profondément, parce que la présence même du nom de Spinoza, tout au long du XVIIIe siècle, comme figure de l’athéisme, permet d’accréditer l’importance de la révolution théorique survenue en Hollande. Le nom du

philosophe d'Amsterdam permet d'identifier la radicalité philosophique du XVIII^e^ siècle à celle des Provinces-Unies des années 1660.

La difficulté est que la démonstration repose implicitement sur une permanence du spinozisme, dont le nom de Spinoza serait le garant, alors que sa pensée a fait l'objet d'un grand nombre d'interprétations divergentes, et ce dès le XVIII^e^ siècle. Entre l'athée dogmatique des auteurs clandestins du début du siècle, le théoricien du fatalisme cher à Diderot et le Spinoza panthéiste, voire mystique, redécouvert en Allemagne à la fin du siècle, qui nourrira le romantisme européen[52], la référence à Spinoza peut recouvrir des réalités philosophiques bien différentes. Comme le dit Pierre Macherey, « [d]epuis le moment où l'ensemble de son texte est devenu public, l'année qui a suivi la mort de son "auteur", la philosophie de Spinoza n'a cessé d'être, toujours au présent, un objet de fascination et de rumination, en ce sens que chaque siècle de la culture européenne moderne l'a en quelque sorte réinventée, pour se modeler lui-même d'après l'image qu'il en élaborait. […] Ainsi c'est comme si, sans interruption depuis trois siècles, Spinoza avait accompagné, à chacun de ses tournants, l'histoire de la pensée et aussi celle de la société, en s'incarnant dans les figures les plus contrastées, et par là même exemplaires[53]. » Mais alors de quoi parle-t-on lorsque l'on évoque le spinozisme au XVIII^e^ siècle ? De l'influence persistante des textes de Spinoza ? De l'ensemble des idées attachées au nom de Spinoza par ceux qui se réclament de lui, y compris lorsqu'ils commettent ce que les spécialistes nommeraient des contresens ? Ou encore des connotations attachées à son nom et de leur efficacité dans les combats intellectuels ? Parce qu'il s'attache rarement à distinguer ces différents niveaux, Israel affaiblit sa démonstration, notamment lorsqu'il cite – très fréquemment – les tenants de l'orthodoxie religieuse pour démontrer l'influence de Spinoza. Qu'un théologien allemand, par exemple, dénonce en Spinoza le « chef des athées modernes[54] », est-ce une preuve de l'influence effective de son œuvre ? Si « la doctrine de Spinoza » est le nom

général de l’athéisme pour les controversistes chrétiens, et même pour les tenants des Lumières dites « modérées », il est difficile de prendre leurs lamentations sur l’influence tenace de la secte spinoziste comme un indice probant de son hégémonie théorique chez les penseurs hétérodoxes. Le danger est grand de se contenter de renverser le point de vue. L’héroïsation d’une tradition radicale, parée de toutes les vertus de la critique de l’ordre établi, et la dénonciation d’une subversion blasphématoire ne sont que les deux faces de la même opération intellectuelle.

Si Israel cite volontiers à l’appui de sa thèse les adversaires des Lumières radicales, c’est qu’il adopte, dit-il, une approche « controversialiste » de l’histoire. Une telle déclaration d’intention est alléchante, tant l’analyse des controverses intellectuelles a renouvelé les pratiques de l’histoire intellectuelle, grâce notamment aux travaux pionniers issus de l’histoire et de l’anthropologie des sciences. De nombreux travaux ont montré qu’une analyse précise et contextualisée des controverses, attentive aux stratégies littéraires et rhétoriques, aux conditions sociopolitiques, aux arènes dans lesquelles se développent les querelles philosophiques, permet de renouveler largement les méthodes de l’histoire intellectuelle en conjuguant l’approche internaliste – les enjeux proprement théoriques ou scientifiques – et l’approche externaliste – les conditions de développement ou de résolution de la controverse[55]. Mais la façon dont Israel procède est bien différente : les controverses qu’il étudie ne produisent rien sur le plan intellectuel, elles ne font que mettre au grand jour des positions déjà constituées. Elles opposent des courants définis une fois pour toute et presque inchangés pendant toute la période. Radicaux et modérés s’opposent, s’allient ou se déchirent. Mais les controverses elles-mêmes semblent impuissantes à reconfigurer les courants intellectuels, elles ne modifient que les rapports de force entre deux camps, d’où la multiplication des métaphores politiques, voire militaires, opposant des blocs homogènes, hostiles et « irréconciliables[56] ».

Une autre démarche possible consisterait non pas à repérer des éléments de la pensée de Spinoza dans les controverses, mais à étudier la façon dont celles-ci produisent le spinozisme, l'inventent, le reconfigurent[57]. De fait, la diffusion des propositions spinozistes s'est largement effectuée par le biais de réfutations qui citaient l'auteur du *Traité théologico-politique* et de l'*Éthique* pour mieux établir ce qui leur paraissait inacceptable ou scandaleux dans son œuvre[58]. Même les auteurs favorables à certains aspects de la pensée de Spinoza entretenaient avec elle un rapport d'invention critique, si bien que la référence à Spinoza circulait nécessairement sur le mode de la controverse. La question, par exemple, est moins de savoir à quel point Bayle était authentiquement spinoziste que de comprendre comment l'article qu'il a consacré à Spinoza dans son *Dictionnaire historique* a profondément défini ce qu'était le spinozisme pour tout le XVIII^e^ siècle. Une telle approche permettrait de s'interroger sur cette grande spécificité du spinozisme : pourquoi la plupart des auteurs radicaux du XVIII^e^ siècle, ceux qu'Israel qualifie de « spinozistes », tiennent-ils absolument à réfuter Spinoza ? Israel répond essentiellement : par prudence, voire par dissimulation, ce qui, bien sûr, est une réponse plausible, à une époque où la censure restait redoutable. Mais on peut aussi prendre au sérieux le fait que le spinozisme, avant d'être une doctrine constituée, est d'abord un objet de scandale, le symbole d'un « athéisme mis en système », selon la formule de Bayle. Israel a raison de dire que Spinoza fait figure « de grand croque-mitaine philosophique de l'Europe des premières Lumières[59] », mais il a tort de croire que seuls les auteurs qu'il considère comme conservateurs ou modérés voyaient en Spinoza un danger. Il est plus productif de reconnaître que les Lumières radicales, même lorsqu'elles empruntent à sa philosophie, s'y opposent aussi. Ainsi, le raisonnement systématique et déductif de Spinoza est étranger à ceux que Vernière appelait les « néo-spinozistes », et que l'on désignait parfois dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle comme « spinozistes modernes » : ces

auteurs qui repensent le matérialisme à partir de la médecine vitaliste, des découvertes expérimentales et des sciences de la vie pour en faire un panthéisme évolutionniste, et dont Diderot est la figure prééminente[60]. Son langage nourri de scolastique, sa physique, sa volonté de démonstration géométrique leur paraissent terriblement archaïques, même lorsqu'ils entendent le suivre dans les « conséquences » de son système[61]. Même aux yeux des plus radicaux, Spinoza est autant une inspiration qu'un défi.

Identifier le spinozisme n'a donc rien d'évident. Une approche radicalement différente consiste à assumer le caractère interprétatif de cette opération, à la façon d'Yves Citton dans son livre *L'Envers de la liberté*. Sa démarche est résolument non historienne. Il ne prétend pas tracer l'influence avérée de Spinoza sur les auteurs qu'il étudie, mais lire en parallèle leurs textes avec les siens, « à l'affût d'effets de résonances, de rencontres littérales, de recoupements métaphoriques, de tissages narratifs parallèles » et, à partir de là, mettre en évidence l'existence d'un imaginaire spinoziste, défini au regard des interprétations récentes de Spinoza[62]. Pourtant, les historiens peuvent tirer d'utiles leçons de ce livre qui montre bien que le spinozisme du XVIII^e^ siècle est un objet insaisissable, un spectre menaçant, qu'il faut penser en termes d'*invention* bien plus que d'*influence*. Loin d'esquiver les problèmes que pose l'identification d'une tradition spinoziste, les libertés méthodologiques que prend Citton au regard de l'histoire des idées révèlent que le spinozisme du XVIII^e^ siècle ne prend de véritable sens qu'à travers l'acte interprétatif du chercheur qui décide de lire ces textes comme spinozistes, à l'aune de son propre agenda intellectuel. Ce qui lui permet par exemple d'intégrer, dans un deuxième cercle de « spinozistes », des auteurs qu'Israel définit comme modérés, tels Montesquieu, Voltaire ou Maupertuis, et même, de façon provocatrice, certains défenseurs de l'orthodoxie, comme Lamy et Pluquet, qui contribuent à définir le spinozisme en le réfutant. Le spinozisme, dans cette perspective, n'est plus un groupe d'auteurs réunis par une cohérence

intellectuelle et un combat commun, mais plutôt la dissémination d'un ensemble de thèmes, de formules et de textes associés au nom de Spinoza.

Davantage qu'un corpus théorique, le spinozisme est un scandale : la figure extrême de l'hétérodoxie. Spinoza est un auteur qu'on lit peu, ou pas, qu'on connaît par les réfutations dont il a fait l'objet et dont l'influence s'exerce souvent de façon indirecte. Un auteur dont l'œuvre est tenue pour difficilement compréhensible et que « son obscurité rend célèbre[63] ». Un nom, donc, qui évoque immédiatement une pensée subversive et qui fonctionne comme un remarquable embrayeur de controverses. Ce nom de Spinoza a joué un rôle sans doute essentiel, car si son œuvre était très peu accessible, l'esquisse hagiographique rédigée par Jean-Maximilien Lucas, dans sa *Vie de Spinoza*, diffusa l'image d'un philosophe à la fois incroyant, désintéressé, solitaire et sage. Elle fournit à Bayle une figure frappante de l'athée vertueux, clé de voûte de sa pensée critique. Les anecdotes apocryphes entretinrent une fascination certaine autour du personnage même de Spinoza, et en particulier autour des conditions de sa mort : était-il mort en athée serein ou s'était-il rétracté ? Le débat était si virulent qu'il poussa Johannes Colerus, plus de quinze ans après, à enquêter sur les lieux mêmes et auprès des derniers témoins, et à consacrer la majeure partie de sa *Vie de B. de Spinoza*, publiée en 1705, aux derniers instants du philosophe[64]. Le succès du spinozisme chez les auteurs radicaux tient beaucoup à cette construction d'une légende spinoziste, articulée autour d'un juif athée dont la vie avait été obscure et vertueuse et dont les œuvres, peu ou mal connues, étaient accompagnées d'un parfum de scandale. La façon même dont le spinozisme agit comme force active dans les débats intellectuels des Lumières ne saurait donc être réduite à un ensemble de propositions qui traverseraient souterrainement tout le XVIII^e^ siècle, encore moins à la puissance subversive d'une doctrine cohérente. Les auteurs qui discutent Spinoza ne sont pas simplement influencés par lui, ils constituent le spinozisme en l'interprétant, et très souvent en le réfutant. À la limite, ne

peut-on dire, avec Macherey, que la « philosophie de Spinoza » est une dénomination « arbitraire », une « fiction historique sans cesse recréée dans des conditions différentes qui en défont ou en contestent la cohérence au moment où elles en reconstituent l'illusion[65] » ?

Les lumières sont-elles radicales ?

Si les historiens de la philosophie clandestine débattent de la place exacte qu'y occupe le spinozisme, le syntagme même de Lumières radicales s'est diffusé, mais son usage faiblement problématisé est lourd de malentendus. Le succès du terme doit beaucoup à l'ambiguïté qu'il entretient sur la nature de cette radicalité. Israel définit toujours les Lumières radicales à partir d'un contenu philosophique : les penseurs radicaux sont ceux qui défendent un ensemble de positions, issues du monisme philosophique. Mais il se trouve que ces conclusions sont radicales non seulement dans un sens logique, puisqu'il s'agirait de pousser l'argument jusqu'à ses dernières conséquences, mais aussi dans un sens politique, où ces conclusions sont celles qui s'opposent le plus frontalement à l'ordre établi dans tous les domaines. Israel ne semble jamais douter que les deux niveaux coïncident nécessairement. Dès lors, deux problèmes surgissent.

D'une part, cette adéquation suppose une cohérence des positions radicales, comme si une ontologie moniste et matérialiste impliquait nécessairement des positions sociales et politiques radicales : républicanisme démocratique, égalité des sexes, liberté d'expression, anticolonialisme. Cet argument repose sur une vision du champ philosophique comme un continuum de positions homogènes allant du conservatisme au radicalisme en passant par la modération. C'est une vision très réductrice et qui résiste mal à l'étude de cas. Il est incertain que Spinoza lui-même ait été un démocrate convaincu, sans même parler d'un

révolutionnaire, ou d'un féministe[66]. Lorsque Israel en vient aux spinozistes du XVIIIe siècle, la démonstration s'avère encore plus délicate. Pour ne prendre qu'un exemple, Boulainvilliers, qui fut sans doute un des plus authentiques commentateurs de Spinoza, peut difficilement passer pour un républicain démocrate et révolutionnaire, alors qu'il était au contraire partisan d'un pouvoir aristocratique fort contre l'absolutisme monarchique[67]. De même, on a le droit de douter que le spinozisme, ou plus généralement un matérialisme radical, ait été la seule base théorique permettant de concevoir et de promouvoir, au XVIIIe siècle, le droit des femmes, l'émancipation des juifs ou l'abolition de l'esclavage.

D'autre part, si la définition des Lumières radicales est explicitement philosophique, en réalité l'usage même du terme « radical », qui n'appartient pas au vocabulaire historiographique traditionnel des Lumières mais plutôt à celui des révolutions anglaises, a pour fonction, je crois, de rendre plausible le lien direct de causalité entre le spinozisme et la Révolution française. Or Israel n'étudie jamais la réception de ses auteurs et laisse inexpliqué le passage de la théorie à l'action. La charge de la preuve, en quelque sorte, repose sur l'adjectif « radical » qui ne peut être exempt de fortes connotations politiques. Chez les historiens de la tradition radicale anglaise, Christopher Hill ou Edward P. Thompson, il s'agissait d'étudier les idées politiques d'acteurs révolutionnaires ; Israel étudie un courant philosophique, coupé de l'action politique ou de l'agitation sociale, et en le qualifiant de radical accrédite sa dimension révolutionnaire, alors même que celle-ci n'est nullement avérée.

Une autre façon de penser ce que la production de textes ou d'idées pouvait avoir de radicale au XVIIIe siècle est de considérer cette production comme une action, et donc de s'interroger sur le rapport pratique de ces auteurs à l'ordre établi, c'est-à-dire sur leurs stratégies d'écriture et de publication. Pour le dire autrement, est-on radical lorsqu'on écrit des manuscrits que personne ne lira ou qui ne circuleront que dans des cercles

très restreints ? Cette question, soulevée notamment par Pim den Boer à propos de la Hollande du XVII^e^ siècle, peut paraître provocatrice[68] : ne peut-on être radical dans le secret de son cabinet ? Elle permet pourtant de penser la radicalité des Lumières, car elle insiste sur les enjeux d'un usage public de la philosophie. On peut en effet poser l'hypothèse que la vraie nouveauté des Lumières n'est pas doctrinale, mais consiste plutôt à assumer l'usage public, au-delà de l'espace savant, des idées hétérodoxes[69]. Ce n'est pas tant le contenu de la libre-pensée qui est nouveau, mais plutôt le fait de le penser comme un combat, et donc de réfléchir aux conditions de sa publication. Par publication, on doit entendre à la fois divulgation, au sens où un discours réservé à une petite élite d'esprits forts et affranchis circule désormais plus largement, et constitution d'un public, qui prend forme à travers ces nouveaux usages de la critique.

Poser la question du radicalisme en ces termes permet d'éclairer autrement l'importance historique du cercle d'auteurs hollandais liés à Spinoza dans les années 1670. Spinoza lui-même, qui a prudemment refusé de laisser traduire ses ouvrages en hollandais et de publier l'*Éthique* de son vivant, ne peut être véritablement considéré, sous cet angle, comme un radical[70]. En revanche, certains de ses proches l'étaient assurément, tels ceux qui, dès sa mort, s'empressèrent de publier ses *Opera posthuma*, sous son nom (ou du moins ses initiales), dans un contexte politique particulièrement hostile. En participant à cette entreprise, qui relevait à la fois d'un souci intellectuel et d'un sens réfléchi de la provocation, ils ont fortement contribué à construire la philosophie spinoziste comme scandale en relançant la dynamique de polémiques publiques que le *Traité théologico-politique* avait déjà stimulée. Le radicalisme de ces cercles hollandais, que l'on qualifie habituellement de « spinozistes » et qui furent actifs jusqu'au début du XVIII^e^ siècle, tient peut-être autant à cette volonté de promouvoir l'œuvre de Spinoza dans de plus larges catégories de la population qu'à une hypothétique cohérence philosophique, partagés qu'ils

étaient entre l'approfondissement du cartésianisme, l'intérêt suscité par les propositions de Spinoza, et l'émergence de nouvelles pratiques scientifiques.

L'usage du terme « radical », avec ses connotations contemporaines, projette sur l'espace intellectuel du XVIII^e^ siècle une représentation politique où l'on pourrait situer les auteurs comme étant plus ou moins « radicaux », c'est-à-dire implicitement plus ou moins « à gauche[71] », au nom d'une homologie entre prises de position philosophiques et prises de position politiques. D'où l'usage de termes comme « avant-garde[72] ». Cet anachronisme est aggravé par l'identification de cette radicalité avec un matérialisme scientiste qui n'est qu'une des nombreuses formes qu'a pu prendre la radicalité politique depuis trois siècles. On peut lui opposer une pratique plus contrôlée de l'anachronisme, qui pose explicitement la question de ce que peut vouloir dire « être radical » à l'époque des Lumières, une fois établi que le terme n'existait pas. Il faudrait alors y voir une forme de prise de risque, une manière de s'investir politiquement, d'assumer une responsabilité, de penser l'écriture philosophique comme un danger. Ce qui est en jeu, ce sont les stratégies d'écriture, mais aussi la conception même du discours philosophique comme audace et liberté de la parole, comme *parrêsia*, cette notion importante de la pensée antique qui désigne l'irruption d'un franc-parler, cette vertu de la parole libre qui engage entièrement celui qui la porte au nom de la vérité et conduit à une dramatisation du discours philosophique[73]. De ce point de vue, la catégorie de « Lumières modérées » n'est guère plus consistante que celle de Lumières radicales : elle confond de la même manière ce qui relève d'une modération philosophique et ce qui correspond à une modération politique, sans même parler d'une théorie de la modération, que l'on trouve par exemple chez Montesquieu. On pourrait plaider que Voltaire était à certains égards plus radical que certains auteurs matérialistes, par sa manière de mettre en scène son combat philosophique et d'appeler à « écraser

l'infâme »[74]. Mais le cas le plus intéressant sur ce point est sans doute celui de Jean-Jacques Rousseau.

Israel n'est guère à l'aise avec Rousseau. Dans l'épilogue des *Lumières radicales*, il le rattache à la tradition philosophique radicale[75]. Dans le second volume, en revanche, il considère que Rousseau, initialement allié du courant radical, a rompu avec les Lumières à partir de 1754 pour devenir un « prophète moral » des anti-Lumières, formule assez étrange qui s'appuie sur un livre assez contestable[76]. Cet embarras révèle en réalité le caractère assez factice et en tout cas très peu productif de ce genre de catégories, *a fortiori* lorsqu'on essaie de les appliquer à un auteur comme Rousseau, dont l'œuvre est marquée par l'ambivalence et montre, de façon éclatante, que la pensée radicale n'est pas un tout cohérent. Le républicanisme de Rousseau et sa dénonciation de l'inégalité ne reposent nullement sur un matérialisme spinoziste. Rousseau est-il radical, modéré, conservateur ? Posée en termes doctrinaux, la question n'a guère de sens. En revanche, si on reformule la question de la radicalité par rapport à l'engagement de l'auteur, à sa façon d'articuler son expérience personnelle et son œuvre, à la conception même de l'écriture comme geste public, la radicalité spécifique de Rousseau apparaît beaucoup plus clairement.

Les auteurs libertins du XVII^e^ siècle et la plupart des libres-penseurs du XVIII^e^ siècle pratiquaient toutes formes de dissimulation, au premier plan l'usage de l'anonymat ou de pseudonymat, mais aussi des pratiques d'écriture équivoque[77]. L'anonymat pouvait être total, si bien que les historiens discutent toujours de l'attribution de certains manuscrits clandestins. Le baron d'Holbach, sans doute la plus grande figure du matérialisme et de l'athéisme des Lumières, n'a jamais publié sous son nom et, à l'exception d'une poignée d'amis, personne ne savait qu'il était l'auteur du *Système de la nature* et de ses autres ouvrages[78]. Il existait aussi des formes plus ludiques, comme celles privilégiées par Voltaire, maître dans l'art de multiplier les pseudonymes et de faire mine de désavouer ses

propres livres. Dans l'ensemble, un certain art de l'esquive qui tenait à la fois de la prudence et de la distinction était la norme chez ceux qui s'attaquaient à l'orthodoxie.

Rousseau en revanche mettait un point d'honneur à signer ses livres de son nom. Il s'agissait à la fois d'une revendication sociale, affirmant l'écriture comme vocation contre la prudence aristocratique ou mondaine, et d'une véritable revendication politique de responsabilité intellectuelle et juridique[79]. Il y avait là une part de défi qui lui valut de sérieux ennuis judiciaires, en stimulant la sévérité des autorités. Que Rousseau ait publié sous son nom *Du contrat social* et l'*Émile* était constitutif du scandale causé par leur publication, aux yeux de l'archevêque de Paris, du Parlement, mais aussi de Voltaire. Après que le *Contrat social* avait été condamné par le Petit Conseil de Genève, Rousseau s'en expliqua, réclamant d'être jugé puisqu'il en était ouvertement l'auteur[80]. Dans le contexte quasi révolutionnaire qui était celui de Genève dans les années 1764-1765, cette revendication, publiée dans un pamphlet visant les autorités de la ville, était une position que l'on peut bien qualifier de « radicale ». Rousseau y assumait la responsabilité politique des textes qu'il publiait, et affirmait plus largement le caractère indissociable de l'œuvre et de l'auteur, posant que la valeur de vérité de la parole philosophique était inséparable de la vie exemplaire du philosophe. Ce qu'il résumait d'une formule forte : « Si Socrate était mort dans son lit, on douterait peut-être aujourd'hui s'il fut rien de plus qu'un adroit sophiste. » Une telle posture, bien sûr, peut tendre vers une forme d'exhibitionnisme moral, que les adversaires de Rousseau ne se sont d'ailleurs pas privés de lui reprocher, et qui l'a conduit à faire de son isolement et de l'incompréhension qu'il croyait susciter le sujet même de ses derniers écrits[81]. Mais elle comporte indubitablement une forme de radicalité, parce qu'elle rompt avec les codes les mieux partagés de l'écriture hétérodoxe et qu'elle fait des usages publics de la philosophie un enjeu essentiel des Lumières.

En insistant sur le cas de Rousseau, il va de soi qu'il ne s'agit pas de remplacer une définition des Lumières radicales par une autre, encore moins de proposer un autre corpus d'auteurs radicaux, mais plutôt de s'interroger sur les limites d'une définition purement idéologique de la radicalité des Lumières. Plutôt que chercher à proposer une lecture cohérente des œuvres pour les resituer dans des grandes traditions philosophiques et les classer sur un axe modéré/radical, le cas de Rousseau invite à s'interroger au contraire sur la ligne de fuite de certaines œuvres, dont la radicalité tient non pas à leur cohérence théorique mais aux contradictions qu'elles font jouer et à la façon dont elles révèlent les tensions qui parcourent une période. Ici la radicalité de Rousseau tient à ce qu'il invente une nouvelle figure d'écrivain qui accepte la part de danger inhérente à la publication et offre en permanence sa sincérité et sa vie privée comme garanties de la valeur de sa parole, mais se découvre confronté au soupçon d'inauthenticité. Si Rousseau est radical, c'est qu'il interroge radicalement un des fondements des Lumières, c'est-à-dire la croyance dans les effets mêmes de la parole philosophique[82].

De nombreux travaux ont mis en évidence l'importance des pensées hétérodoxes, matérialistes, athées, dans la formation des Lumières, ainsi que leur circulation à l'échelle européenne, parfois même au-delà. La vitalité de la pensée hétérodoxe au tournant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, l'importance de la référence à Spinoza, ou encore la place des Provinces-Unies dans la géographie européenne des premières Lumières sont désormais des acquis. Pour autant, il serait regrettable de remplacer une doxa par une autre en construisant artificiellement une tradition philosophique homogène et une téléologie de la radicalité philosophique, reliant Spinoza à la Révolution française et, au-delà, à la gauche contemporaine. Sur ce plan, les livres d'Israel fonctionnent comme un piège. Ils donnent une visibilité et un écho à de nombreuses recherches savantes qui, à l'origine, visaient à pluraliser les Lumières, à en restituer la

diversité intellectuelle, à mettre au jour des pensées hétérodoxes et inattendues, souvent effacées par le grand récit de la modernité libérale, mais ils enferment ces audaces théoriques, ces expérimentations critiques et ces innovations littéraires dans un cadre réducteur, celui d'un mouvement spinoziste homogène conduisant tout droit aux révolutions démocratiques et à l'avènement de sociétés sécularisées. Leur véritable radicalité, qui tient sans doute à leur part d'irréductibilité, est ainsi effacée et, en quelque sorte, recouverte par un geste très classique qui consiste à doter le progressisme contemporain d'une généalogie prestigieuse. Opération bien peu radicale, somme toute, puisqu'elle aboutit à revendiquer l'héritage des Lumières dans une grande fresque manichéenne du progrès. Seule la composition du panthéon a changé : Spinoza et Bayle ont remplacé Hume et Voltaire.

Il n'est pas anodin que la notion de modernité soit aussi centrale dans le travail d'Israel, figurant non seulement dans les titres des deux premiers volumes, mais aussi au cœur de la démonstration. L'objectif est de montrer que le spinozisme des Lumières radicales est au fondement de la « modernité » européenne, sécularisée, égalitaire et démocratique, au point, parfois, que les enjeux contemporains finissent par recouvrir le discours historique. Lorsque Israel décrit ainsi une des valeurs essentielle des Lumières radicales : « le libre choix personnel du mode de vie et du comportement sexuel entre adultes consentants, sauvegardant la dignité et la liberté des célibataires et des homosexuels[83] », on peut douter qu'une telle formule soit venue sous la plume d'un philosophe des Lumières, fût-il spinoziste. Plus généralement, c'est la définition même de la modernité qui pose problème. Faut-il vraiment la définir en termes aussi réducteurs, comme une répudiation définitive de toutes les formes de religiosité, voire de croyance, ouvrant la voie à l'avènement d'une société égalitaire, tolérante et pacifiée ? Est-il incontestable que l'émancipation des hommes et des femmes, « quels que soient leur race, leur religion, leur genre sexuel ou leur classe sociale », constitue « l'essence de l'histoire des XVIII^{e} et

XIXe siècles »[84] ? Cette apologie satisfaite de la modernité, sûre d'elle-même et de la supériorité de ses valeurs rationalistes et universalistes, paraît singulièrement datée.

Dans le domaine de l'histoire intellectuelle, d'autres propositions caractérisent autrement ce lien entre les Lumières et la modernité. Pour certains, la modernité des Lumières tient à leur capacité à penser cette entité nouvelle qu'est la société, et donc à l'émergence sur l'agenda philosophique de questions comme l'économie politique. C'est bien davantage un mélange d'épicurisme et d'augustinisme qui fonde un tel renouvellement intellectuel[85]. Pour d'autres, la modernité des Lumières tient moins à une critique matérialiste de la religion qu'à la capacité de transformer la théologie en histoire du christianisme, à rendre la foi et la raison compatibles, sur la base d'un respect mutuel. Le grand ressort de la sécularisation européenne ne se trouve pas à l'extérieur de la pensée chrétienne, mais en son sein[86]. La modernité n'est plus le geste éclatant de la rupture radicale, mais un patient travail de la tradition contre elle-même grâce auquel l'éthique des Lumières investit les pratiques héritées du christianisme[87]. À tel point qu'un courant aujourd'hui de plus en plus important insiste, à rebours des récits traditionnels, sur les sources religieuses des Lumières, sur les continuités inaperçues, ou refoulées, entre les croyances anciennes et le credo moderne[88]. Au demeurant, toutes ces approches se situent dans un même horizon méthodologique : celui d'une histoire des traditions philosophiques et intellectuelles et de la transmission de leurs contenus.

Comme j'ai essayé de le montrer dans les chapitres précédents, il existe d'autres façons de définir la modernité des Lumières, en étant attentif aux mutations des sociabilités, aux transformations de l'espace public, au développement de la société de consommation, aux nouveautés du luxe, de la mode, et du crédit. Plutôt que de définir la modernité à partir de nos préférences idéologiques contemporaines, pour en chercher les sources au

XVIII[e] siècle, mieux vaut être attentif à la façon dont les auteurs des Lumières ont cherché à rendre compte des transformations qui affectaient le monde dans lequel ils vivaient et qui, pas plus hier qu'aujourd'hui, ne se laissent réduire à une formule simple. La modernité n'est pas le résultat des Lumières ; elle en est l'objet.

Ces mutations n'affectaient pas seulement le monde qu'ils avaient sous les yeux, mais aussi leur façon de penser et d'écrire, l'espoir qu'ils avaient de le changer. Ici se loge la véritable radicalité des Lumières : une affirmation de la capacité d'action par l'écriture, une ambition collective d'émancipation par le savoir, une prise de risque dans la confrontation avec les autorités comme avec les lecteurs. Car les Lumières luttent sur deux fronts : la censure, sans doute, mais le public, aussi, plus insaisissable qu'il n'y paraît. Le risque est à la fois bien réel et un peu mis en scène, car l'héroïsme philosophique n'exclut pas le cabotinage. C'est ce qu'il nous reste à voir : la politique des Lumières comme dramaturgie de la liberté.

---

1. M. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Lafayette, Cornerstone Book Publishers, 2006 [1981].

2. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. L'ouvrage a paru en français en 2005 : *id., Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. par Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosanvallon, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

3. J. Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; *id., Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; *id., Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014 ; *id., How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

4. Parmi les commentaires les plus incisifs : A. J. La Vopa « A New Intellectual History ? Jonathan Israel's Enlightenment », *The Historical Journal*, vol. 52, n° 3, 2009, p. 717-738 ; Samuel Moyn, « Mind the Enlightenment », *The Nation*, 12 mai 2010 ; D. A. Bell, « Where Do We Come From ? », *The New Republic*, 8 février 2012 ; Anaïs De Dijn, « The Politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel », *The Historical Journal*, vol. 55, n° 3, 2012,

p. 785-805 ; M. Jacob, « Spinoza Got It », *London Review of Books*, vol. 34, n° 21, 2012 ; Jean-Fabien Spitz, « Jonathan Israel et les origines de la République moderne », en ligne sur raisonpublique.fr, et les textes de Keith Baker et Johnson Kent Wright publiés sur h-france.net en 2014.

5. Ainsi, dans une longue réponse (cinquante pages…) adressée à une première version du présent texte, Israel s'en prend globalement à l'histoire culturelle des Lumières, incarnée à ses yeux par « Roger Chartier, Robert Darnton et François Furet » (sic) et leurs disciples, dont les propositions sont jugées « ineptes », « indigentes » et dangereuses, puisqu'elles « introduisent la confusion dans l'esprit des étudiants ». Il martèle ensuite les thèses de son livre, sans m'accorder le moindre point, ni à aucun autre de ses critiques (J. Israel, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution. Une incursion critique », *La Lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 173-225). Le même type d'échange – prolixe, mais faiblement instructif – a eu lieu avec les autres historiens des Lumières qui ont osé discuter ses thèses.

6. J. Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010. Une version française a paru en 2017 : *id.*, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, trad. par Matthieu Dumont et Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, 2017.

7. Voir, notamment, J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 60 et p. 869.

8. *Ibid.*, p. 58.

9. On lui opposera, par exemple, le travail de Timothy Tackett, qui insiste sur la dynamique proprement politique de la Révolution, aussi bien au niveau des députés que des acteurs ordinaires : *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionaires*, trad. par Alain Spiess, Paris, Albin Michel, 1997, et *id.*, *Anatomie de la Terreur. Le processus révolutionnaire, 1787-1793*, trad. par Serge Chassagne, Paris, Seuil, 2018.

10. Ce point, sur lequel je reviendrai peu dans les pages qui suivent parce qu'il me paraît un des moins convaincants, a été discuté et généralement réfuté par des historiens de la Révolution. Voir notamment, D. A. Bell, « A Very Different French Revolution », *New York Review of Books*, 10 juillet 2014 ; Jeremy Popkin, « Review [of Jonathan Israel's Revolutionary Ideas] », *H-France*, vol. 15, n° 66. Sur les erreurs qui conduisent à rattacher la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen au spinozisme, voir D. Edelstein, « A Response to Jonathan Israel », dans Kate Tunstall (dir.), *Self-Evident Truths ? Human Rights and the Enlightenment*, Londres, Bloomsbury, 2012, p. 127-136.

11. D. McMahon, « What are Enlightenments ? », *Modern Intellectual History*, vol. 4, n° 3, 2007, p. 601-616, ici p. 609.

12. La pensée de Spinoza a commencé à être connue dans un petit cercle hollandais dès le début des années 1660, ainsi que dans certains réseaux de la République des lettres, notamment par l'intermédiaire de Harry Oldenburg, qui avait rendu visite à Spinoza en 1661 à Amsterdam et entretint par la suite une correspondance nourrie avec lui. Mais c'est surtout la parution du *Tractatus theologico-politicus*, en 1670, le scandale qu'il provoqua et son assez large diffusion européenne qui firent la renommée de Spinoza. En revanche, *L'Éthique* ne fut publiée qu'après sa mort (survenue en 1677), dans les *Opera posthuma* qui contenaient aussi les traités inachevés

et des lettres et parurent clandestinement durant l'hiver 1677-1678. Elles furent immédiatement condamnées par les autorités civiles et religieuses (J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 321-340).

13. *Ibid.*, p. 31-32.

14. Wiep van Bunge (dir.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, Leyde, Brill, 2003.

15. Ce retour à Spinoza remonte sans doute, d'une part, aux relectures inspirées par la pensée marxiste chez Louis Althusser, puis chez Pierre Macherey ou chez Étienne Balibar, et, de l'autre, à l'œuvre de Gilles Deleuze. Celle-ci est décisive dans les références actuelles, d'ailleurs multiples, du néo-spinozisme. Plus récemment, la référence spinoziste est explicite et importante dans les travaux d'Antonio Negri et Michael Hardt, de Frédéric Lordon, de Christian Lazzeri. Voir par exemple Antonio Negri, *Spinoza et nous*, Paris, Galilée, 2010. Pour un bilan, voir Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, et C. Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar… », *Esprit*, n° 5, 2007, p. 27-45. Le recours à Spinoza est aujourd'hui un des traits majeurs de l'arsenal théorique de cette gauche intellectuelle altermondialiste et anticapitaliste que l'on qualifie volontiers de… radicale. Voir F. Lordon, *La Société des affects*. *Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013 ; Matthieu Renault et Guillaume Sibertin-Blanc, « Se réapproprier Spinoza. Usages et mésusages d'un philosophe à la mode », *Revue du crieur*, n° 10, 2018, p. 122 et suivantes.

16. J. Israel, *Une révolution des esprits*, *op. cit.*

17. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981 ; Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*. *Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. par François Matheron, Paris, PUF, 1982 ; Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

18. Antonio Negri, « L'antimodernité de Spinoza », *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994, p. 111-129 ; Y. Citton et F. Lordon, « Un devenir spinoziste des sciences sociales », dans Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 15-44, ici p. 19.

19. Voir notamment J. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University Press, 1975 ; *id.*, *Empires and Entrepots. The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*, Londres, The Hambledon Press, 1990 ; *id.*, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; *id.*, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Leyde-Boston, Brill, 2002.

20. J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 865.

21. *Ibid.*, p. 15-26.

22. J. Israel, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution », art. cit., p. 195.

23. Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1983 ; *id.*, *History and Reading. Tocqueville, Foucault,*

French Studies, Toronto, Toronto University Press, 2000, notamment p. 21-72 pour les remarques méthodologiques.

24. James Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau, Considered as One of the First Authors of the Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2000 ; C. Hesse, « Lire Rousseau pendant la Révolution française » ; *Lumières*, n° 15, 2011, p. 17-32 ; C. Spector, *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

25. Dans un entretien récent, évoquant les critiques que j'ai adressées à son travail, Israel m'identifie comme un « partisan de la déconstruction postmoderne ». Emporté par son élan, il associe aussi Daniel Roche à cette position (« Radicalising the Enlightenment », *Spiked*, 4 mai 2018).

26. Cette ambiguïté est particulièrement criante dans la conclusion du deuxième volume, qui joue sur le terme « importance », à la fois dans le sens historique et philosophique (J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 865-866).

27. On peut prendre l'exemple du comte de Boulainvilliers, auquel Israel consacre un chapitre et de nombreux commentaires. Alors que ses ouvrages sur l'histoire des institutions politiques et de la noblesse, dans lesquels il défend les intérêts nobiliaires, ont été publiés et réédités de son vivant et ont connu un grand succès, ses ouvrages d'inspiration déiste ou spinoziste sont restés plus confidentiels. Son *Abrégé d'histoire universelle* n'a circulé que parmi un cercle d'intimes et n'a jamais été publié. L'*Essai de métaphysique* n'a été publié, clandestinement, qu'après sa mort. Enfin, sa traduction de l'*Éthique* est restée largement inconnue jusqu'au XIX^e^ siècle, et on discute encore pour savoir si elle est de sa main. Sur cette question de la publication et de la réception des œuvres radicales, voir les commentaires de Harvey Chisick, « Interpreting the Enlightenment », *The European Legacy*, vol. 13, n° 1, 2008, p. 35-57.

28. Le « paquet » *(package)* se compose de huit points : la raison comme unique critère du vrai, le rejet des explications surnaturelles, l'égalité raciale et sexuelle, une éthique universelle et sécularisée, la tolérance et la liberté de pensée, l'acceptation de la liberté des conduites sexuelles, la liberté d'expression publique, le républicanisme démocratique (J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 866).

29. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954 ; Wiep van Bunge et Wim Klever (dir.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leyde, Brill, 1996 ; Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XVIII^e^ siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990 ; Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989 ; David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Londres, Institute of Germanic Studies, 1984 ; Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Wurtzbourg, Königshausen-Neumann, 1987.

30. Silvia Berti, « At the Roots of Unbelief », *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n° 4, 1995, p. 555-575.

31. Laurent Jaffro *et al.* (dir.), *Léo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie. La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Vrin, 2001.

32. Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 181. Pour une présentation nuancée des débats actuels sur P. Bayle, voir aussi Antony McKenna et Gianni

Paganini (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004.

33. Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. par Christine Hivet, Paris, PUF, 1995 [1979] ; Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001 ; Anton Matytsin, *The Specter of Skepticism in the Age of Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins, 2016, p. 53-69.

34. J. Robertson, *The Case for the Enlightenment*, *op. cit.* ; G. Ricuperati, « In margine al *Radical Enlightenment* di Jonathan I. Israel », *Rivista storica italiana*, vol. 115, n° 1, 2003, p. 285-329.

35. Gustave Lanson, « Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 19, n° 1, 1912, p. 1-29 ; Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

36. Olivier Bloch (dir.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982 ; Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996 ; Geneviève Artigas-Menant, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Honoré Champion, 2001 ; Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, t. I, *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Gianni Paganini, Miguel Benítez et James Dybikowski (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002.

37. J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 768.

38. G. Paganini, « Avant la promenade du sceptique. Pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot », dans G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*, *op. cit.*, p. 17-46.

39. Voir, par exemple, Tristan Dagron, « Néo-spinozisme ou antispinozisme : le cas Toland », dans Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 325-341.

40. Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

41. Martin Mulsow, *Enlightenment Underground. Radical Germany (1680-1720)*, Charlottesville, Virginia University Press, 2015.

42. Voir notamment Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert et Richard Popkin (dir.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the* Traité des trois imposteurs, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1996 ; F. Charles-Daubert (dir.), *Le* Traité des trois imposteurs *et* L'Esprit *de Spinoza. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

43. On doit à Margaret Jacob la découverte de ces Chevaliers de la jubilation (M. Jacob, *The Radical Enlightenment*, *op. cit.*). La nature et la fonction de leurs réunions restent un sujet de discussion (pour une opinion contraire, voir Christiane Berkvens-Stevelinck, « Les Chevaliers

de la Jubilation : maçonnerie ou libertinage ? À propos de quelques publications de Margaret C. Jacob », *Quaerendo*, vol. 13, n° 1, 1983, p. 50-73, et vol. 13, n° 2, 1983, p. 124-148).

44. M. Jacob, *The Radical Enlightenment*, *op. cit.*, notamment p. 215-233.

45. J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 769.

46. De même, le traitement réservé au célèbre « Mémoire des pensées et sentiments » du curé Jean Meslier, qui a tant marqué la pensée antireligieuse des Lumières, est assez curieux. Alors qu'il figure en quatrième position dans le tableau des manuscrits philosophiques clandestins les plus diffusés (J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 762), Israel ne lui consacre alors pas le moindre commentaire. Il est vrai que Meslier n'avait pas lu Spinoza, qu'il ne connaissait que par la réfutation du père Tournemine. Dans le deuxième volume, cependant, Meslier est considéré comme le penseur radical « le plus systématique » (J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 716 et 724-728) sur la base de son athéisme, mais son rapport à Spinoza n'est guère élucidé. Par ailleurs, on sait que c'est Voltaire qui, le premier, publia le texte de Meslier, dans une version certes expurgée. Les généalogies intellectuelles et éditoriales sont donc infiniment plus complexes que ce que suggère l'opposition binaire entre radicaux et modérés.

47. M. Mulsow, « Freethinking in Early Eighteenth-Century Germany », dans S. Berti, F. Charles-Daubert et R. Popkin (dir.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought*, *op. cit.*, p. 193-237. On notera au passage que Arpe faisait un grand éloge du *Colloquium* de Bodin, dont il possédait un exemplaire…

48. M. Mulsow, *Enlightenment Underground*, *op. cit.*, chap. IV.

49. M. Mulsow, « The Radical Enlightenment. Problems and Perspectives », *IZEA. Kleine Schriften*, n° 5 (« Concepts of (Radical) Enlightenment »), 2014, p. 81-94.

50. Pierre-François Moreau, « Spinoza était-il spinoziste ? », dans C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, *op. cit.*, p. 289-297.

51. W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leyde-Boston, Brill, 2001.

52. Voir Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la « querelle du Panthéisme » (1780-1789)*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

53. Pierre Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, p. 7.

54. J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 344.

55. Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets », *Enquête*, n° 5, 1997, p. 11-34 ; Christophe Prochasson et Anne Rasmussen (dir.), « Comment on se dispute. Les formes de la controverse », *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007.

56. J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. x.

57. À la façon de S. Van Damme, *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS Éditions, 2008. Pour une approche plus transversale, mais très

attentive aux effets intellectuels des controverses et à la façon dont les catégories sont construites, voir D. McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, *op. cit.*

58. Ainsi, la réfutation rédigée par le père Tournemine, et publiée comme préface à la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon en 1713, ou l'*Anti-Spinoza* de Christopher Wittich, publié à Amsterdam en 1690.

59. J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 197.

60. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, *op. cit.*, p. 528-611. Sur Diderot lui-même, Vernière note qu'il est chimérique de vouloir établir une interprétation univoque de ce « rhéteur apte à faire miroiter toutes les thèses » (p. 555).

61. C'est la formule que l'on trouve dans l'article « spinoziste » de l'*Encyclopédie*, qui distingue justement les « spinozistes modernes » et les anciens.

62. Y. Citton, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, citation p. 27.

63. Selon une formule du père Tournemine, citée par Y. Citton, *L'Envers de la liberté*, *op. cit.*, p. 46.

64. Johannes Colerus, *La Vie de B. Spinoza, tirée des écrits de ce fameux Philosophe et du témoignage de plusieurs personnes qui l'ont connu particulièrement*, La Haye, T. Johnson, 1706 ; J. Israel, *Les Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 345-348. Sur l'importance de l'écriture biographique dans l'histoire de la philosophie à l'époque des Lumières, voir Dinah Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophies, 1650-1766*, Paris, Vrin-Éditions de l'EHESS, 2002, en particulier p. 127-132 sur les anecdotes relatives à Spinoza.

65. P. Macherey, *Avec Spinoza*, *op. cit.*, p. 19.

66. P.-F. Moreau, « Spinoza était-il spinoziste ? », art. cit. Le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* (qui ne contient pas de chapitre sur la démocratie) peuvent être interprétés de façon divergente. Il est ainsi parfaitement possible, à rebours des analyses de Spinoza comme prophète subversif des multitudes et de la démocratie radicale, d'insister sur les apories de sa théorie de la démocratie, travaillée par la « crainte des masses » et par les tensions de l'institutionnalisation démocratique. Voir É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, et *id.*, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997. Une présentation synthétique des enjeux contemporains de ces débats se trouve dans C. Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui », art. cit.

67. F. Furet, « Deux légitimations historiques de la société française au XVIII^e^ siècle : Mably et Boulainvilliers », *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 165-183 ; Diego Venturino, *Le Ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers, 1658-1722*, Florence, Le Lettere, 1993 ; M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, éd. par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 1997, p. 101-167.

68. Pim den Boer, « Le dictionnaire libertin d'Adrien Koerbagh », dans C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, *op. cit.*, p. 104-130.

69. J.-P. Cavaillé, « Libertinage ou Lumières radicales », dans *ibid.*, p. 61-74.

70. Il s'agit là d'une question difficile. Le mélange de prudence et d'élitisme conduit Spinoza à un usage réservé de ses écrits et à l'utilisation, parfois, d'un double langage que certains auteurs ont rattaché à la tradition marrane (Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. par Éric Beaumatin et Jacqueline Lagrée, Paris, Seuil, 1991 [1989]). Mais, on ne peut négliger le fait que Spinoza n'a pas hésité à assumer publiquement sa rupture avec la loi mosaïque, ce qui lui valut l'exclusion en 1656 de la communauté juive d'Amsterdam, qu'il a publié le *Traité théologico-politique*, qui est d'ailleurs un manifeste pour la liberté d'expression, et qu'il a fait, dans un premier temps, quelques démarches en vue de la publication de l'*Éthique*.

71. Pas toujours implicitement : J. Israel écrit ainsi que les auteurs radicaux se rebellent « pour ainsi dire depuis la gauche » (*Enlightenment contested, op. cit.*, p. 43).

72. J. Israel, *Enlightenment contested, op. cit.*, p. 12.

73. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *Cours au Collège de France 1982-1983*, éd. par Frédéric Gros, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 2008.

74. Jonathan Israel est particulièrement sévère avec Voltaire qu'il présente sous les traits d'un déiste providentialiste modéré, voire conservateur. Que Voltaire, sur bien des plans, par exemple social ou politique, ne soit pas un révolutionnaire, on peut en convenir. Mais, sur le plan religieux, sa critique des miracles ou de l'écriture sainte en font un auteur difficilement acceptable pour les autorités ecclésiastiques. D'ailleurs, comme Margaret Jacob l'avait remarqué, le newtonianisme vulgarisé en France, et même en Europe, est largement déchristianisé, au regard de sa variante anglaise.

75. J. Israel, *Les Lumières radicales, op. cit.*, p. 793-794.

76. *Id., Enlightenment contested, op. cit.*, p. 11 ; Graeme Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the Philosophes*, Albany, State University of New York Press, 2003.

77. Jean-Pierre Cavaillé, *Dis-simulations : Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002 ; Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion, 2005.

78. A. Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

79. Christopher Kelly, *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, Chicago, Chicago University Press, 2003.

80. J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964 [1764], p. 791-792.

81. A. Lilti, « The Writing of Paranoia », art. cit.

82. Lorsque J.-J. Rousseau veut dénoncer la persécution dont il s'estime victime en raison de ses publications, il l'oppose à la considération dont avait joui durant sa vie… « l'athée Spinoza

[qui] enseignait paisiblement sa doctrine » et « vécut et mourut tranquille, et même considéré » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 931).

83. J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 866.

84. *Id.*, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution », art. cit.

85. J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, *op. cit.* ; J. Robertson, *The Case for the Enlightenment*, *op. cit.*

86. J. G. A. Pocock, « Historiography and Enlightenment. A View of their History », *Modern Intellectual History*, vol. 5, n° 1, 2008, p. 83-96.

87. M. de Certeau, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des lumières », *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 153-212.

88. Pour une présentation récente : Anton M. Matytsin et D. Edelstein (dir.), *Let there be Enlightenment. The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University, 2018.

TROISIÈME PARTIE

POLITIQUE

Les interprétations ne manquent pas pour décrire le surgissement de la modernité dans le domaine des idées politiques. Les droits de l'homme, l'économie politique, la souveraineté populaire, le rejet des inégalités traditionnelles, le constitutionnalisme : cette diversité a de quoi décourager. Les Lumières apparaissent tantôt réformistes et modérées, tantôt radicales et utopistes. Sont-elles égalitaires ou élitistes, démocratiques ou fascinées par les pouvoirs autoritaires ?

Mon approche, dans les chapitres qui suivent, est différente. Je ne propose pas une nouvelle étude de la théorie politique des Lumières. Je cherche plutôt à comprendre comment les philosophes des Lumières ont pensé leur situation historique, c'est-à-dire leur capacité à agir dans un contexte de profondes transformations des formes de communication. J'estime que l'unité des Lumières ne réside pas dans une cohérence doctrinale, mais dans une interrogation sur l'efficacité de la critique dans l'espace public. *Philosophe* : le terme, à l'époque, ne renvoie pas seulement à une identité professionnelle, à une place dans un système universitaire des disciplines savantes. Il désigne, surtout en France, un certain rapport au savoir, la volonté de le partager largement et de le rendre utile. Les Allemands, vers la fin du siècle, nommeront *Aufklärer* ces auteurs éclairés qui souhaitent améliorer la capacité critique de leurs contemporains.

Les écrivains des Lumières ne réservent pas la connaissance à une élite restreinte d'hommes de lettres ou d'esprits forts ; ils souhaitent la mettre au service de l'émancipation collective. Ils sont convaincus que la diffusion

des savoirs est la condition de la lutte contre la superstition et les préjugés : d'où le rôle des savants, des écrivains, des philosophes. De là provient la dimension combative, presque militante, des Lumières. Pour autant, il faut se garder de projeter sur ces écrivains le rêve d'héroïsme propre à l'intellectuel français du XX^e^ siècle, galvanisé par le souvenir de l'affaire Dreyfus. Trop souvent, on a voulu voir dans les philosophes des dissidents avant la lettre, luttant sans relâche contre les persécutions de l'Église et la censure monarchique. On leur tiendrait presque rigueur de n'avoir pas été davantage persécutés. Certes, Voltaire passa une grande partie de sa vie à distance prudente de Paris, Rousseau dut fuir la France, puis Genève, dans les années 1760, Diderot fit un séjour de quelques mois en prison, l'*Encyclopédie* et *De l'esprit* furent censurés mais, dans l'ensemble, les philosophes des Lumières, même parmi les plus radicaux, furent publiés, lus et honorés. Ils avaient des soutiens au sein même du gouvernement et de la police, ainsi qu'à la cour. En Écosse, en Italie ou en Allemagne, des figures majeures comme Adam Smith, Antonio Genovesi et Immanuel Kant étaient professeurs d'université. Cesare Beccaria, le grand réformateur du droit pénal, exerçait des fonctions officielles à la cour de Milan. Dans toute l'Europe, écrivains et philosophes étaient membres des académies, reçus dans les salons, parfois amis ou conseillers des princes. Moyennant quelques précautions, ils pouvaient mener des vies plutôt paisibles, tout en travaillant à diffuser des pensées hétérodoxes.

Cette situation s'explique d'abord par l'évolution des autorités. Le renforcement des monarchies européennes a provoqué de fortes tensions entre les Églises et les États qui ne luttaient plus d'un même mouvement contre les idées nouvelles. Dans la Prusse de Frédéric II ou l'Autriche de Joseph II, les souverains s'appuyaient ouvertement sur certains courants éclairés pour moderniser l'État contre les forces religieuses conservatrices. En France, les autorités monarchiques étaient davantage préoccupées par la lutte contre le jansénisme ou par l'opposition des Parlements que par les

audaces des philosophes. L'État lui-même était divisé entre institutions concurrentes et factions rivales. Une partie non négligeable des élites était acquise aux idées nouvelles et convaincue de l'inutilité de la censure. Parallèlement, du côté des philosophes, l'objectif n'était pas celui d'un affrontement direct avec le pouvoir. Pour diffuser largement leurs idées, ils comptaient sur le soutien des autorités, ou du moins sur leur tolérance tacite. Loin de rechercher la clandestinité, ils aspiraient à publier largement les savoirs nouveaux et les théories les plus audacieuses. Ils cherchaient donc à convaincre qu'ils n'étaient pas dangereux. Pour réguler l'espace public, pour permettre le progrès des connaissances, ils se tournaient volontiers vers les autorités politiques. « C'est l'intérêt du roi que le nombre des philosophes augmente, et que celui des fanatiques diminue. Nous sommes tranquilles, et tous ces gens-là sont des perturbateurs ; nous sommes citoyens et ils sont séditieux ; nous cultivons la raison en paix et ils la persécutent », écrivait Voltaire à Helvétius[1].

Rien ne serait plus erroné que d'imaginer les philosophes en apprentis révolutionnaires, désireux de hâter le renversement de l'ordre établi. En dépit de leurs divergences quant au régime idéal, tous étaient convaincus que la stabilité politique était favorable au progrès des « lumières ». Diderot, en ouverture du tome VIII de l'*Encyclopédie*, réaffirmait l'ambition du projet : offrir une synthèse des connaissances anciennes et nouvelles, assurer la supériorité de « la morale universelle sur toutes les morales particulières ». Cette expansion de la « sphère des lumières », expliquait-il, ne dépendait pas seulement des écrivains et des savants. Elle ne serait possible que si l'instruction générale progressait, ce qui impliquait une action résolue de la monarchie. Les souverains devaient préférer gouverner des citoyens éduqués que des sujets ignorants. « C'est aux Maîtres du monde à hâter cette heureuse révolution. Ce sont eux qui étendent ou resserrent la sphère des lumières. Heureux le temps où ils auront tous compris que leur sécurité consiste à commander à des hommes

instruits[2]. » Au-delà de l'appel à la bienveillance des autorités, après une période d'affrontements où l'*Encyclopédie* a failli sombrer, Diderot développe une conviction commune aux élites intellectuelles et politiques du siècle : la révolution heureuse est celle du savoir et de la morale, elle exige l'alliance de souverains éclairés et d'écrivains raisonnables. Quelques lignes plus haut, l'ombre angoissante d'une autre révolution surgit, susceptible de ruiner tous les acquis de la civilisation : « Qu'une révolution dont le germe se forme peut-être dans quelque canton ignoré de la terre, ou se couve secrètement au centre même des contrées policées, éclate avec le temps, renverse les villes, disperse de nouveau les peuples, et ramène l'ignorance et les ténèbres ; s'il se conserve un seul exemplaire entier de cet ouvrage, tout ne sera pas perdu. » Le rôle du philosophe est de prémunir le savoir et la raison contre les aléas de l'histoire. Ses écrits sont déterminants, lorsqu'il s'agit de témoigner contre l'injustice ou de combattre le fanatisme ; ils sont impuissants, si le pouvoir se révèle intolérant ou le public indifférent.

Cette conception du savoir et du rôle que peuvent jouer les philosophes est indissociable d'une certaine idée de l'histoire. Il n'est nullement question ici d'une théorie du progrès qui annoncerait fièrement les avancées inexorables de la raison. Contrairement aux idées reçues, une telle conception, propre aux philosophies de l'histoire du XIX^e^ siècle, est étrangère aux auteurs du XVIII^e^ siècle. En revanche, ceux-ci se distinguent des générations antérieures par leur conviction que des progrès, au pluriel, sont possibles et souhaitables, et que les connaissances (scientifiques et morales) peuvent aider les hommes à vivre mieux, en se débarrassant des superstitions et des préjugés. Un espoir modéré toutefois : les progrès sont partiels, lacunaires, toujours susceptibles d'être remis en cause par une crise politique, des guerres, le renforcement de la censure et le retour de l'obscurantisme. C'est pourquoi la stabilité politique, qui seule permet à long terme le progrès et la diffusion du savoir, est essentielle. Les autorités

garantissent ce que Diderot appelle « la sphère des lumières », c'est-à-dire l'espace dans lequel celles-ci peuvent se propager. Or l'extension de cette sphère dépend de deux facteurs : la liberté de la presse et l'éducation. Il ne peut y avoir d'émancipation par la connaissance que dans une société où les individus y accèdent facilement. Les débats sur l'éducation deviennent dès lors importants, mais la question essentielle, aux yeux des philosophes, est celle de leur propre influence et donc des conditions de publication.

Leur optimisme se fonde sur la conviction que les effets de l'imprimerie permettront une diffusion plus vaste et plus efficace des idées. Benjamin Franklin, lui-même imprimeur, se réjouit des progrès intellectuels et politiques qui lui semblent caractériser l'époque.

> Les anciens orateurs romains et grecs ne pouvaient parler qu'à un certain nombre de citoyens à même d'être assemblés à portée de voix. Leurs écrits avaient peu d'effets parce que la masse du peuple ne savait pas lire. Maintenant, grâce à l'imprimé, nous pouvons parler aux nations ; et les bons livres et les pamphlets bien écrits ont une grande influence générale. La facilité avec laquelle les mêmes vérités peuvent être régulièrement réaffirmées par le fait de les placer chaque jour dans une lumière différente, dans des journaux qui sont lus partout, permet bien mieux de les établir[3].

L'idée devient un véritable lieu commun. L'alphabétisation croissante, l'essor du marché du livre et la multiplication des journaux apparaissent comme les garanties d'une diffusion optimale des connaissances. Les écrivains modernes ont élargi leur capacité d'action. Ils peuvent s'adresser à de vastes publics, convaincre des « nations » entières de vérités utiles. Si des progrès sont possibles, c'est que les formes mêmes de la

communication ont changé. La nature du lien entre savoir et politique s'en trouve modifiée.

Cet optimisme est souvent démenti. La censure, si elle est moins féroce, n'a pas désarmé et elle contraint les écrivains à évaluer les risques, à estimer la dose d'audace qu'ils peuvent s'autoriser. Quant au public lui-même, veut-il vraiment être éclairé ? N'est-il pas attiré davantage par les mauvais livres et les nouvelles scandaleuses que par les ouvrages philosophiques ? Face aux contrariétés de la censure, à l'indifférence du public, aux mauvaises querelles qui monopolisent l'attention publique, les doutes surgissent, l'inquiétude s'installe : pour qui faut-il écrire ? Les philosophes sont convaincus que chaque individu est apte à raisonner, capable donc, pour peu qu'on lui en donne les moyens, de penser par lui-même. Mais ils estiment aussi que le peuple est nourri de préjugés, la foule, souvent déraisonnable, le public, enthousiaste et crédule. Ils hésitent sans cesse sur leurs stratégies de publication, inquiets devant la prolifération des livres et les dangers du charlatanisme intellectuel. Même Condorcet et Kant, ces parangons d'un optimisme éclairé, sont plus dubitatifs qu'il n'y paraît, conscients des difficultés que soulève une conception de l'émancipation qui implique la « propagation des lumières » grâce au rôle actif d'une élite intellectuelle. Tout est une question de *tempo*, le rôle des philosophes étant de hâter la diffusion des lumières, sans l'accélérer excessivement. Celle-ci est perçue, même par les plus optimistes, comme un processus nécessairement long. En cela elle s'oppose à la révolution, mais aussi au modèle religieux d'une conversion immédiate à la vérité. C'est le reproche que Germaine de Staël, pourtant très favorable au « progrès des lumières », fera à l'entreprise révolutionnaire : fonder le gouvernement sur des bases philosophiques, dans un pays où une partie de la population ne sait pas lire, c'est faire de la propagation des lumières une « religion[4] ». Un autre héritier des philosophes, Pierre-Louis Roederer, fera la même remarque : « la propagation des lumières » n'a rien d'impossible,

mais elle ne doit pas être confondue avec « le miracle de l'illumination subite de toutes les têtes[5] ». La question reste ouverte : comment éclairer le peuple ?

Cette prudence raisonnable ne fait pas toujours bon ménage avec l'indignation que suscitent l'intolérance et l'injustice. Les philosophes mettent en scène un combat toujours renouvelé contre le fanatisme et les préjugés, mais ils veillent à garder le soutien, ou du moins la neutralité, des institutions. La tension qui en résulte prend des formes différentes. Chez Voltaire, elle informe le style même, à la fois bretteur et flatteur, incisif et élégant, où l'audace polémique revêt les atours acceptables de la mondanité. Diderot incarne autrement les difficultés inhérentes à cette forme d'engagement. Son énergie quasi prométhéenne se heurte à de multiples obstacles extérieurs, à un idéal du bonheur privé, aussi, qui le conduit à des choix qu'il assume difficilement. Il n'est pas si facile de renoncer à être Socrate. Le philosophe passe par des moments d'enthousiasme et d'éloquence, suivis par le doute et l'ironie, non sans amertume, comme nous le verrons.

L'utopie sert alors, parfois, de dérivatif à la temporalité contrariée des Lumières. Si les progrès ne peuvent se concevoir que dans un futur assez lointain, pourquoi ne pas s'y projeter par la fiction, comme le fait Louis-Sébastien Mercier, dans *L'An 2440* ? L'utopie ne s'oppose pas au réformisme pragmatique, comme nous sommes tentés de le croire ; elle exprime, par la fiction, des questions, des espoirs mais aussi des inquiétudes. Elle met en scène les hésitations des écrivains sur leur propre rôle, dans un cadre narratif dont l'ironie est rarement absente.

La figure du *philosophe* travaillant à l'émancipation de ses contemporains par ses écrits tout en fréquentant les académies et les salons n'a jamais suscité l'unanimité. Elle a provoqué, d'emblée, les réactions hostiles des conservateurs et les critiques ironiques des persifleurs, prompts à mettre en évidence les contradictions des philosophes. Leur optimisme est

moqué. Leur volonté d'exercer un magistère intellectuel est dénoncée comme une prise de pouvoir illégitime dans l'espace intellectuel, non seulement par leurs adversaires, mais au sein même de leurs rangs. À la fin du siècle, une nouvelle génération, fortement influencée par Rousseau, remet en cause ce qui lui apparaît désormais comme une prudence hypocrite ; elle invente de nouvelles formes d'intervention publique, plus virulentes, plus spectaculaires, plus affectives[6]. Ces polémistes font, à la façon d'un Brissot, le lien avec le journalisme révolutionnaire qui inaugure un autre rapport à l'engagement intellectuel dans un contexte politique désormais transformé. Marat peut apparaître à la fois comme l'héritier des philosophes et un critique acharné de leur posture modérée. Mais la mise en perspective la plus vertigineuse est venue du marquis de Sade. Héritier proclamé des encyclopédistes, il propose une figure effrayante d'instituteur libertin, où la libération intellectuelle et morale des uns passe par la domination et le sacrifice des autres. Que Sade ait pu passer, parfois, pour un révolutionnaire exalté et sincère révèle la complexité des liens qui rattachent les Lumières à la Révolution.

Si la figure moderne de l'intellectuel ne doit pas être projetée sur les débats des Lumières, ceux-ci, en revanche, n'ont cessé, depuis la Révolution, de traverser tous les discours sur le rôle du savoir dans l'émancipation. Certaines filiations sont bien connues. Après avoir critiqué Voltaire dans sa jeunesse, Victor Hugo lui a consacré des pages vibrantes et emphatiques, dans lesquelles il rend hommage à l'écrivain menant, par le simple pouvoir de la plume, « la guerre de la pensée contre la matière, la guerre de la raison contre le préjugé, la guerre du juste contre l'injuste, la guerre pour l'opprimé contre l'oppresseur, la guerre de la bonté, la guerre de la douceur[7] ». Jean-Paul Sartre, à son tour, a vu dans le XVIII^e^ siècle « la chance, unique dans l'histoire » des écrivains français, dont les « livres sont de libres appels à la liberté des lecteurs[8] ». Régulièrement, l'injonction à réinventer les Lumières conduit à ressusciter la figure du *philosophe*, à la

fois engagé et médiatique, dont la critique des préjugés s'accommode d'une proximité avec le pouvoir. D'autres trajectoires, d'autres filiations sont, en revanche, plus inattendues. C'est sous cet angle qu'on reviendra pour finir sur les derniers textes de Michel Foucault, afin de comprendre comment l'auteur de *Surveiller et Punir* en est arrivé, au début des années 1980, à se réclamer de Kant et des Lumières. Ce qui fut vu par certains comme une palinodie, par d'autres comme l'aboutissement d'une trajectoire intellectuelle, est aussi le symptôme d'une dette que l'intellectuel moderne, dans son rapport à la critique, entretient, qu'il le veuille ou non, avec l'héritage ambivalent des *philosophes.*

---

1. Voltaire, Lettre à Helvétius [octobre 1760], *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1985, t. VI, p. 49.

2. D. Diderot, « Avertissement », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751-1772, t. VIII. Voir l'édition en ligne : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie.

3. Benjamin Franklin, *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 37, *March 16 through August 15, 1782*, éd. par Ellen R. Cohn, New Haven-Londres, Yale University Press, 2003, p. 472-473 (ma traduction).

4. G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution, op. cit.*, p. 270. Rédigé en 1798, ce texte politique important resta manuscrit. *De la littérature*, publié en 1800, visait justement à étudier les conditions sociopolitiques des « progrès futurs » des lumières.

5. Pierre-Louis Roederer, *Opuscules*, t. II, Paris, Imprimerie du Journal de Paris, an X [1802], p. 6.

6. Cette nouvelle figure du « publiciste » fait l'objet de la thèse en cours de Christoph Streb.

7. Victor Hugo, « Centenaire de Voltaire » [1878], *Actes et paroles IV* : *Depuis l'exil, 1876-1885*, dans *Œuvres complètes, Politique*, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 984-991, citation p. 987.

8. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 105 et 117.

CHAPITRE VIII

Peut-on éclairer le peuple ?

Quelle place occupent les Lumières dans une généalogie de la démocratie ? Il existe à cette question deux réponses classiques. La plus répandue voit dans la philosophie du XVIII^e^ siècle le point de départ de la tradition démocratique moderne : l'opposition à l'absolutisme, l'affirmation des droits de l'homme, la promotion de la tolérance et du désir d'émancipation, et même, chez certains auteurs comme Rousseau, la souveraineté du peuple. À ce beau tableau, une tradition critique oppose une vision plus sombre. Les Lumières seraient affligées d'un élitisme incurable, elles n'auraient que mépris pour le peuple et s'accommoderaient fort bien du despotisme pourvu qu'il soit éclairé, c'est-à-dire aussi dur aux prêtres qu'aux peuples ; elles seraient secrètement conservatrices ou, au mieux, sagement réformistes. Dans cette perspective, la Révolution, vraie source de la démocratie, ne serait pas une conséquence directe des Lumières, mais bien plutôt leur négation, le soulèvement populaire au lieu du réformisme modéré des élites. De nombreux philosophes encore vivants, de Morellet à Raynal, ne furent-ils pas effarouchés de ce surgissement brutal du peuple sur la scène de l'histoire ? Qui peut dire que Voltaire aurait assisté avec plaisir aux journées d'octobre 1789, sans même parler des massacres de septembre 1792 ou de la Terreur ?

Alors, émancipatrices ou conservatrices, les Lumières ? Posée sous cette forme, la question est évidemment insoluble, en raison de la diversité des auteurs et des positions philosophiques. Elle présente aussi le défaut de se situer sur un plan doctrinal : on cherche à évaluer la pensée de tel ou tel auteur, on oppose des grands courants : Lumières radicales contre Lumières modérées, admirateurs de Spinoza contre disciples de Locke, démocrates convaincus contre amis des despotes. Débats sans fin et rarement passionnants. Il est pourtant possible de poser la question autrement, en s'interrogeant moins sur les théories politiques des auteurs des Lumières que sur la façon dont ils conçoivent l'efficacité de leurs écrits. C'est un problème qui hante la plupart d'entre eux : comment éclairer ceux qui ne le sont pas ?

Ce qui caractérise les Lumières comme mouvement intellectuel, ce qui en constitue l'unité au-delà des divergences théoriques, c'est la dimension militante et pédagogique, la conviction que la lutte contre les préjugés et les superstitions doit être menée publiquement, que le savoir et l'esprit critique doivent être diffusés le plus largement possible. En cela, les Lumières rompent avec la tradition ésotérique des libertins et des libres-penseurs du XVII^e^ siècle. Ces derniers réservaient les audaces de la pensée à une petite élite d'esprits forts. Ils considéraient que les philosophes devaient avoir le courage de s'opposer aux « croyances de la multitude », mais sans chercher à la convaincre. Le but n'était pas de détruire les superstitions communes, mais de s'en distinguer. François de La Mothe Le Vayer faisait dire à un des interlocuteurs sceptiques de son *Dialogue sur la diversité des religions* : « J'ai toujours pensé que c'était contre ce torrent de la multitude que nous devions employer nos principales forces, et qu'ayant dompté ce monstre du peuple, nous viendrions facilement à bout du reste[1]. »

On trouve encore quelques remarques similaires au XVIII^e^ siècle, notamment chez les auteurs matérialistes, mais elles sont plus rares et visent à rassurer les autorités[2]. Pour l'essentiel, et malgré de notables divergences,

les écrivains des Lumières partagent le souci de diffuser les connaissances, de s'adresser à un large public, de faire connaître la vérité. Leur objectif n'est pas tant de convaincre le public que de lui donner les outils de la critique, c'est-à-dire de travailler à l'émancipation individuelle et collective grâce à la diffusion de l'esprit critique. C'est en cela que le projet des Lumières est universaliste : il s'adresse à tous. Il suppose que chacun est capable de raisonner. C'est pourquoi son vecteur favori est l'imprimé, là où les penseurs hétérodoxes de la période précédente privilégiaient la circulation manuscrite clandestine ou les petites sociétés secrètes [3].

La question qui traverse les Lumières n'est donc pas, comme on le croit parfois, « faut-il éclairer le peuple ? » Elle est plutôt : « comment peut-on éclairer le peuple ? » Car l'optimisme des Lumières se heurte aux conditions pratiques, on pourrait dire pragmatiques, de l'émancipation par le savoir. En dépit de la métaphore solaire, selon laquelle les rayons bienfaisants du savoir et de la raison dissipent progressivement les ténèbres, les Lumières ne se propagent pas d'elles-mêmes. Quel rôle jouent les écrivains, ceux que l'on appelle les philosophes ? Comment peuvent-ils contribuer à éclairer leurs contemporains ? Comment être entendus de ceux qui ne sont pas disposés à les écouter ou à se laisser convaincre ? Le peuple, dans son ambiguïté sémantique, désigne ici à la fois la *plebs* et le *populus*, les couches populaires et la masse de ceux qui ne sont pas encore éclairés [4]. Dans le discours politique et social, au XVIII^e^ siècle comme aujourd'hui, le peuple n'est pas une réalité sociologique, il ne désigne pas une catégorie sociale bien définie. Comme l'écrit Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, il est un « nom collectif difficile à définir », que l'on peut construire soit par opposition aux élites, soit de façon inclusive comme la masse de la population. Dans ce dernier cas, en tant que destinataire du discours philosophique, il devient potentiellement un public. Or, ce public indifférencié et anonyme, comment s'adresser à lui ?

Loin de s'enfermer dans des controverses abstraites, les philosophes des Lumières n'ont cessé de se poser cette question, celle de leur propre rôle dans la diffusion du savoir et de l'esprit critique. Le premier obstacle qui se dresse sur leur chemin, celui auquel on pense naturellement, est la censure. Comment peut-on éclairer le peuple si le pouvoir supprime les écrits et enferme les philosophes ? Cette question est la plus connue et la mieux étudiée : on sait en effet que les philosophes n'ont cessé de biaiser, de ruser avec la censure, grâce aux livres publiés à l'étranger et entrés illégalement en France, par le recours fréquent à la pratique de l'anonymat ou au jeu des pseudonymes, et même grâce aux appuis dont ils bénéficiaient au sein des autorités monarchiques[5]. C'est un point sur lequel je reviendrai dans le prochain chapitre mais que je laisse provisoirement de côté, afin de me concentrer sur un autre problème, moins souvent commenté, et qui résonne pourtant fortement aujourd'hui : l'inquiétude que ressentent les intellectuels des Lumières à l'égard de leur public.

Le peuple et le philosophe

Écrire pour le public est un projet difficile, car les publics sont hétérogènes, fragmentés, parfois insaisissables ou inquiétants. Leur diversité est d'abord sociale. Éclairer « le peuple », cela implique d'éclairer aussi ce que nous appellerions aujourd'hui les catégories populaires (paysans, ouvriers, artisans), souvent pauvres et illettrés. La méfiance des élites à l'égard du peuple reste forte au XVIII^{e} siècle, même chez les intellectuels. L'universalisme théorique s'accommode souvent d'une vision paternaliste, voire méprisante, du peuple, dont on trouve quelques formules frappantes chez Voltaire. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, en 1772, il invite à « distinguer toujours les honnêtes gens, qui pensent, de la populace, qui n'est pas faite pour penser[6] ». Néanmoins, il ne faut pas exagérer ce mépris

du peuple, qui a souvent été mis en avant par les adversaires des Lumières et par l'historiographie conservatrice. Des citations comme celle-ci correspondent à des moments d'indignation à l'égard des superstitions populaires, d'agacement devant la lenteur des progrès des Lumières. À l'inverse, on trouve chez le même Voltaire des textes qui revendiquent la nécessité d'écrire pour tous les hommes, afin « de pouvoir éclairer à la fois le chancelier et le cordonnier[7] ». Il y revient souvent dans sa correspondance : « il y a des philosophes jusque dans les boutiques de Paris », écrit-il en 1768 au marquis de Villevielle[8]. Dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), il met en scène un dialogue entre un fakir, figure cléricale, qui prétend qu'il faut tromper le peuple pour le faire obéir, et un disciple de Confucius – de toute évidence le porte-parole de Voltaire – qui soutient le contraire : « Tous les hommes se ressemblent ; ils sont nés avec les mêmes dispositions. Ce sont les fakirs qui corrompent la nature des hommes […]. Nos lettrés sont de la même pâte que nos tailleurs, nos tisserands, et nos laboureurs. […] Pourquoi ne pas daigner instruire nos ouvriers comme nous instruisons nos lettrés[9] ? »

Ce qu'il faut retenir, c'est plutôt la contradiction entre un universalisme théorique (il faut éclairer « le genre humain », pour reprendre une formule qu'affectionne Voltaire), militant et prosélyte, et un élitisme de fait, qui oppose le petit nombre de ceux qui pensent et la masse gouvernée par les préjugés et les superstitions, que l'on ne peut espérer convaincre qu'à très long terme. C'est pourquoi la référence au « peuple », dans la seconde moitié du siècle, désigne moins les couches subalternes que la multitude, l'ensemble des individus qui n'ont pas encore accédé à l'autonomie de la raison, ceux qui se laissent guider par leurs préjugés ou par les autorités traditionnelles[10].

Comment concilier l'ambition d'éclairer le genre humain et le constat d'une masse peu réceptive aux débats philosophiques ? La première solution repose sur un élitisme revendiqué : l'homme de lettres écrit pour

un public restreint en attendant les progrès à venir, progrès qui viendront d'en haut, de sages réformes inspirées par les philosophes et mises en œuvre par des souverains éclairés. Voltaire est celui qui incarne le plus fermement cette attitude, assumée par de nombreux auteurs. Elle associe une position militante, c'est-à-dire une croyance forte dans la capacité d'action des intellectuels, et une conception restreinte, du moins dans un premier temps, de la diffusion des Lumières : le savoir est d'abord destiné à une élite éclairée. À la différence des libertins, le philosophe ne vise pas à produire un savoir ésotérique, dissimulé, clandestin. Il publie, ouvertement. Son discours s'adresse en droit à tous. Mais, en pratique, il est destiné aux élites politiques et culturelles, aux membres de la bonne société, à tous ceux qui vivent dans la proximité du pouvoir monarchique, c'est-à-dire à la frange éclairée des élites traditionnelles. Les gens du monde sont jugés plus réceptifs aux idées nouvelles ; ils sont aussi plus à même, à terme, de les diffuser et de les faire accepter. Ils sont donc les alliés objectifs des philosophes dans leur lutte contre l'intolérance et le fanatisme. Comme l'écrit Voltaire à Helvétius à propos de leurs adversaires cléricaux : « Ils pourront faire brûler quelque bon livre, mais nous les écraserons dans la société, nous les réduirons à être sans crédit dans la bonne compagnie, et c'est la bonne compagnie seule qui gouverne les opinions des hommes[11]. »

Le philosophe lui-même, pour convaincre cette élite réformatrice sans l'effrayer, doit faire la preuve de son utilité ; il doit se couler dans l'identité sociale des élites, c'est-à-dire devenir un homme du monde. Dès lors, les sociétés mondaines deviennent le lieu par excellence de diffusion du discours philosophique. L'écriture philosophique s'adapte. Le lourd traité théorique cède la place à des formes plus légères, plus vives : dialogues, contes, récits, facéties. Une forte contrainte s'exerce sur les écrits des philosophes. Ceux-ci sont à la fois combatifs et batailleurs, lorsqu'il s'agit de lutter contre les superstitions, d'*écraser l'infâme*, et rassurants puisqu'ils doivent convaincre qu'ils sont de loyaux sujets et de bons citoyens. D'où

l'importance de l'ironie, de la raillerie et du mot d'esprit qui mettent les rieurs du bon côté, ridiculisent l'adversaire, et rassurent la bonne société. Le progrès des Lumières reste en droit universel, mais il se fera dans la durée, par le biais des élites et du pouvoir, grâce aux institutions monarchiques. Cette théorie du rôle de l'intellectuel est d'ailleurs conforme à la théorie voltairienne de l'histoire, dans laquelle les progrès adviennent à travers l'évolution des mœurs, celle-ci étant assurée par le rôle bienfaisant des arts et des lettres rayonnant à partir des cours royales. On comprend alors que les philosophes fréquentent assidûment la bonne société : ce n'est pas une simple question d'ambition sociale mâtinée de cynisme, même si ces motivations prosaïques existent aussi, c'est que, entre l'aristocratie libérale et les philosophes des Lumières, une alliance de fait s'est nouée [12].

Une autre solution au problème posé par le public populaire réside dans l'éducation. Celle-ci doit non seulement diffuser des connaissances et dissiper les préjugés, mais surtout rendre les hommes autonomes, leur permettre de penser par eux-mêmes. On a beaucoup dit que les penseurs des Lumières étaient restés modérés dans leurs projets d'éducation pour le peuple. Il est vrai qu'ils ont été parfois d'une grande prudence [13]. Néanmoins, de nombreux auteurs, Helvétius, Diderot, Condorcet bien sûr, se montrent très optimistes. Dix ans avant la Révolution, Condorcet s'insurge contre la suggestion qu'il puisse être utile de tromper le peuple ou de le maintenir dans l'erreur : « […] [L]a stupidité du peuple est l'ouvrage des institutions sociales et des superstitions. Les hommes ne naissent ni stupides, ni fous ; ils le deviennent. » Il est donc à la fois possible et nécessaire d'instruire le peuple à condition de lui « parler raison [14] ».

L'éducation n'est pas une fin en soi, elle est le moyen qui doit transformer le peuple en un public et le rendre réceptif, à terme, au discours des philosophes. C'est donc un pari sur l'avenir, articulé à une conception optimiste du temps. C'est toute l'ambition de l'*Encyclopédie*, qui repose sur l'espoir d'un progrès rapide de « l'instruction générale », qui permettra

d’élargir « la sphère des lumières »[15]. Aussi le philosophe écrit-il pour la postérité, davantage que pour ses contemporains. « Tout homme qui écrit ne doit point fixer ses yeux sur le temps où il vit, ni sur ses concitoyens actuels, ni sur la contrée qu’il habite. Il doit parler au genre humain, il doit prévoir les races futures […]. C’est après sa mort que l’écrivain véridique triomphe », estime d’Holbach, qui affirme encore que « la vérité […] doit survivre à toutes les erreurs de la terre[16] ». Un tel optimisme pourrait paraître naïf s’il n’était articulé à une croyance forte dans la capacité d’éduquer les hommes. Pour d’Holbach et ses amis, cette conviction repose sur la notion de « bon sens », héritée de Bayle et des auteurs hollandais. Tous les individus sont capables d’accéder à quelques vérités simples et ainsi d’être éclairés. Mais ces vérités ne se confondent nullement avec le « sens commun » des philosophes écossais, dont l’usage est plutôt conservateur[17]. Bien au contraire, le bon sens renverse les préjugés les mieux établis, les croyances communes. Il est le ressort théorique et rhétorique qui permet d’espérer la diffusion des idées éclairées, depuis les élites vers la multitude : « Les personnes sensées et paisibles s’éclairent ; les lumières se répandent peu à peu et parviennent à la longue à frapper les yeux du peuple même[18]. » Il permet d’articuler l’élitisme philosophique, plein de condescendance pour les préjugés de la masse, et l’horizon universaliste d’une pédagogie des Lumières.

L’optimisme éducatif

Avec la Révolution, cet optimisme pédagogique semble trouver confirmation. Le temps s’accélère, les progrès de l’instruction générale deviennent possibles, le peuple va enfin accéder au discours des philosophes[19]. Condorcet annonce, dans son *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain,* l’émancipation de tous par

l’éducation : « L’égalité d’instruction que l’on peut espérer d’atteindre mais qui doit suffire est celle qui exclut toute dépendance, forcée ou volontaire. » Passionnément engagé dans l’action politique révolutionnaire, Condorcet participe activement aux débats sur l’instruction publique. Il a publié dès 1791 un ensemble de « mémoires sur l’instruction publique » dans lesquels il plaidait pour une éducation destinée à tous, permettant à chacun, en dépit des inégalités d’aptitude et de talent, de connaître ses droits et ses devoirs, et surtout de s’affranchir des préjugés et des formes injustes de domination[20]. Élu à l’Assemblée législative, il rédige un projet de décret sur l’instruction publique. Dans l’*Esquisse*, c’est avec enthousiasme qu’il décrit la façon dont l’instruction doit libérer les hommes de la contrainte et de la domination qui naissent de l’ignorance.

> Nous montrerons, dans l’état actuel des connaissances humaines, les moyens faciles de parvenir à ce but, même pour ceux qui ne peuvent donner à l’étude qu’un petit nombre de leurs premières années, et, dans le reste de leur vie, quelques heures de loisir. Nous ferons voir que par un choix heureux, et des connaissances elles-mêmes et des méthodes de les enseigner, on peut instruire la masse entière d’un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l’économie domestique, pour l’administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et de ses facultés, pour connaître ses droits, les défendre et les exercer ; pour être instruit de ses devoirs, pour pouvoir les bien remplir, pour juger ses actions et celles des autres d’après ses propres lumières, et n’être étranger à aucun des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature humaine ; pour ne point dépendre aveuglément de ceux à qui il est obligé de confier le soin de ses affaires ou l’exercice de ses droits ; pour être en état de les choisir et de les surveiller, pour

> n’être plus la dupe de ces erreurs populaires qui tourmentent la vie de craintes superstitieuses et d’espérances chimériques ; pour se défendre contre les préjugés avec les seules forces de sa raison ; enfin pour échapper aux prestiges du charlatanisme, qui tendrait des pièges à sa fortune, à sa santé, à la liberté de ses opinions et de sa conscience, sous prétexte de l’enrichir, de le guérir et de le sauver[21].

On peut tenir ce texte magnifique, véritable manifeste de l’émancipation par le savoir et l’instruction, pour le testament des Lumières dans leur version la plus progressiste et universaliste. Mais cette ambition pédagogique n’est pas sans contradiction. La principale difficulté que rencontre Condorcet est celle que Catherine Kintzler a désignée comme « l’aporie de l’égalité » : l’instruction, qui doit libérer les hommes en dissipant l’ignorance, risque aussi d’accroître les inégalités en permettant à ceux qui ont plus de talents et d’aptitudes de les développer[22]. Je voudrais toutefois insister sur un autre point, moins souvent relevé. Le programme d’éducation évoqué ici suppose un consensus sur les connaissances à enseigner et les méthodes d’instruction. Or, s’il y a bien une chose que nous savons aujourd’hui, c’est que ce consensus est rarement atteint, parce que le savoir est un champ de luttes et qu’il est facilement soumis à l’instrumentalisation politique. Condorcet lui-même en fait l’expérience, au même moment, lors des débats au comité d’instruction publique, où il se trouve confronté à l’irruption des débats politiques dans le domaine scientifique et éducatif. Le paradoxe est que la Révolution, qui a rendu possible le rêve éducatif des Lumières, a aussi marqué l’introduction du principe démocratique dans le domaine des sciences. Et, sur ce point, Condorcet résiste. Il n’est pas question de soumettre le savoir à la discussion des profanes, encore moins de ces faux savants qu’il a combattus comme académicien avant la Révolution et qui sont devenus de puissants

acteurs politiques. Ceux-ci, en retour, reprochent à l'ancien secrétaire de l'Académie des sciences d'être un vestige de l'Ancien Régime, un aristocrate de la science.

Pour Condorcet, la condition qui doit permettre l'émancipation par l'éducation est que la science elle-même ne soit pas remise en cause. D'ailleurs, dans la longue liste des autorités dont le peuple doit s'émanciper, les savants ne sont évidemment pas mentionnés. L'esprit critique doit se développer, mais il doit s'arrêter aux portes de la fabrique du savoir. Deux logiques s'opposent, dans la pensée de Condorcet : celle de l'académicien professionnel, qui affirme l'inégalité des aptitudes intellectuelles, et celle du démocrate libéral, qui se bat pour l'égalité des droits. Comment concilier ces deux exigences, la reconnaissance d'une hiérarchie de la science et le refus de toute forme de sujétion[23] ?

Pour éviter que l'égalitarisme révolutionnaire n'abolisse la possibilité même d'une émancipation par la connaissance, Condorcet est obligé de retracer une frontière qui institue les savants comme une catégorie à part, dotée d'une autorité spécifique. Dans ses projets d'instruction publique, il proposait déjà un système d'académies départementales, sur le modèle des anciennes académies provinciales. Dans le projet de décret présenté à l'Assemblée en 1792, il imaginait la création d'une Société nationale de savants, choisis par cooptation, à qui incomberait la maîtrise de l'instruction publique. Jusqu'à ses derniers jours, il ne cessera d'en défendre le principe, qui allait à contre-courant de l'opinion révolutionnaire, les académies étant finalement supprimées en 1793 après trois ans de critiques virulentes[24]. Dans un bref texte rédigé en parallèle à l'*Esquisse*, intitulé « Fragment sur l'Atlantide », il reprend l'utopie défendue en son temps par Francis Bacon d'une académie savante totalement indépendante du pouvoir, chargée de réguler la connaissance. Il y plaide pour une « conjuration d'hommes éclairés en faveur du progrès des sciences », « une société d'hommes uniquement dévoués à la recherche de la vérité »[25].

Condorcet est ainsi conduit à distinguer la capacité à s'émanciper par la raison et l'aptitude à faire progresser le savoir lui-même et donc, à terme, l'émancipation collective. Or si la première est universelle, tout être humain étant doué de raison, la seconde est plus inégalement distribuée. Cette aptitude supérieure, qui fonde la légitimité des savants et des philosophes, ne relève en aucun cas de l'égalité démocratique : « […] [L]a capacité pour décider des moyens de parvenir à des vérités nouvelles ne peut avoir le peuple pour juge, et ne doit même pas être le motif de ses choix[26]. » Il est donc essentiel que l'académie savante qu'il appelle de ses vœux soit totalement indépendante du pouvoir politique, c'est-à-dire des logiques démocratiques de la majorité comme de la jalousie possible des élus à l'égard des savants : « […] [L]'esprit d'égalité dégénère souvent en une basse envie. […] Plus les hommes qui gouvernent restent au niveau des citoyens, plus leur autorité est passagère, partagée et bornée, et plus la supériorité personnelle que donnent le génie et les lumières offense leur orgueil[27]. »

Cette nécessité d'autonomiser la production du savoir vise à protéger le peuple d'un danger qui le menace, mais dont il n'a pas conscience : les démagogues et les charlatans, ceux qui profitent de sa crédulité. Parmi les menaces qu'évoque Condorcet dans le passage de l'*Esquisse*, « les prestiges du charlatanisme » figurent ostensiblement à côté des liens de dépendance personnelle, des préjugés, des erreurs populaires. Si les prestiges du charlatanisme sont si puissants et dangereux, c'est en raison du manque d'instruction du peuple, mais aussi de la nature même de l'espace public et des séductions qu'y exerce une parole qui joue sur les affects, qui multiplie les promesses, qui fait miroiter des solutions faciles et rapides.

L'obstacle médiatique

Surgit ici une autre difficulté. Dès lors que, pour éclairer le public, le philosophe a recours à l'imprimé, il entre dans un nouvel espace de communication qu'il est loin de maîtriser. Le XVIII^e^ siècle est marqué par une hausse rapide de l'alphabétisation, du moins dans les villes, une multiplication des livres, des libelles et des journaux, une véritable révolution des usages et des pratiques de la lecture[28]. On imagine souvent que les écrivains des Lumières entretenaient une vision idéalisée de l'opinion publique, véritable tribunal de la raison, et voyaient dans le livre un incomparable outil de diffusion des Lumières. Il est vrai que beaucoup d'entre eux croyaient fermement aux vertus de la publicité et de l'imprimerie. Malesherbes, dans un célèbre discours, liait les progrès de l'opinion publique, dans « un siècle éclairé », aux pouvoirs de l'imprimerie et à l'autorité des gens de lettres, « ceux qui ont le talent d'instruire les hommes et le don de les émouvoir », désormais capables de s'adresser au « public dispersé »[29]. Raynal, ou plutôt Alexandre Deleyre, surenchérit : « Les livres éclairent la multitude, humanisent les hommes puissants, charment le loisir des riches, instruisent toutes les classes de la société[30]. » Condorcet lui-même fit un éloge vibrant de l'imprimerie, au début de la VIII^e^ époque de son *Esquisse* : la publicité était la garantie et le moteur des Lumières.

> L'imprimerie multiplie indéfiniment, et à peu de frais, les exemplaires d'un même ouvrage. Dès-lors la faculté d'avoir des livres, d'en acquérir suivant son goût et ses besoins, a existé pour tous ceux qui savent lire ; et cette facilité de la lecture a augmenté et propagé le désir et les moyens de s'instruire.
>
> Ces copies multipliées se répandant avec une rapidité plus grande, non-seulement les faits, les découvertes, acquièrent une publicité plus étendue ; mais elles l'acquièrent avec une plus

> grande promptitude. Les lumières sont devenues l'objet d'un commerce actif, universel[31].

Malgré de telles déclarations, les philosophes portaient un jugement plus nuancé, parfois même explicitement pessimiste, à l'égard des conditions de formation de l'opinion publique. Si le développement de l'imprimé et de la presse leur permettait de diffuser leurs idées, il favorisait aussi des phénomènes d'imitation, d'enthousiasme, de crédulité générale, dont ils n'étaient que trop conscients. L'espace public qui prenait forme sous leurs yeux était bien différent de l'espace savant de la République des lettres régulé par le jugement des pairs. Comment s'assurer que les lecteurs lisent les bons livres, qu'ils ne soient pas la proie des charlatans et des démagogues ? Comment pourraient-ils se repérer dans la masse des productions ? Les livres, d'ailleurs, n'étaient-ils pas trop nombreux, ne flattaient-ils pas le goût parfois douteux du public ? Les écrivains des Lumières s'inquiétaient de la prolifération des discours, ils rêvaient de hiérarchiser les connaissances, de détruire tous les mauvais livres, voire de réduire les bibliothèques à un livre unique authentiquement utile (ce qui était, au fond, l'ambition ultime de l'*Encyclopédie*)[32]. « La multitude des livres nouveaux qui ne nous apprennent rien, nous surcharge et nous dégoûte », se plaint Voltaire[33]. Surtout, comment remédier aux effets propres de la publicité, comment limiter la curiosité attisée par la presse et par le temps court de l'actualité ? Comment éviter d'être ensevelis sous la masse infinie de volumes « qui tombent dans l'oubli avant que le dernier journal de l'année ait paru » et qui ne sont destinés qu'à « la satisfaction momentanée de la curiosité de quelques oisifs[34] » ?

Confrontée, sous la Révolution, au développement rapide des journaux, Germaine de Staël dénonce fermement leur influence pernicieuse : ils attisent les passions, multiplient les fausses nouvelles, interdisent toute stabilité politique. Loin d'être un outil d'information et d'éducation, ils

abîment le débat public : « Les journaux, tels qu'ils sont en France, tels que les intérêts et les passions du moment les ont rendus, ont amené, amèneront toutes les calamités de la France[35]. » Aussi doivent-ils être étroitement encadrés et surveillés par le pouvoir politique. Libérale convaincue, Germaine de Staël en vient à opposer la liberté de la presse, c'est-à-dire d'imprimer des livres, le « plus grand moyen d'arrêter l'oppression et de propager les lumières », et la liberté des journaux. Les deux « ne doivent pas être soumises aux mêmes lois[36] ».

Enfin, les écrivains des Lumières sont méfiants à l'égard des logiques commerciales qui bouleversent la communication intellectuelle. Lorsque Condorcet écrit que « les lumières sont devenues l'objet d'un commerce actif, universel », il utilise l'expression dans un sens exclusivement positif, désignant l'échange et la circulation des idées. Mais le terme est polysémique et désigne aussi l'échange marchand. De nombreux auteurs s'inquiétaient de voir leurs textes, et donc leurs idées, devenir l'objet d'un commerce bien plus prosaïque, aux mains de libraires-imprimeurs pas toujours scrupuleux. Contrairement à ce que laisse entendre une histoire classique du droit d'auteur, le développement d'un marché littéraire, adossé à un capitalisme d'imprimerie naissant, n'a pas été vécu seulement comme une libération à l'égard du patronage aristocratique. Il s'est accompagné d'une forte conscience des contraintes commerciales qui s'exerçaient sur les écrivains. Celles-ci pouvaient se traduire par des formes nouvelles, plus insidieuses, de censure, mises en œuvre par les éditeurs eux-mêmes. Elles transformaient l'écrivain en mercenaire, prêt à « prostituer » sa plume pour gagner sa vie, selon une métaphore qui commençait à se développer et qui deviendra presque un lieu commun au XIX^{e} siècle, lorsque l'écrivain se décrira en fille de joie[37]. Pour l'heure, les philosophes observaient avec inquiétude cette émergence d'un public de consommateurs de livres et d'idées. En réaction, ils étaient nombreux à mettre en scène leur pauvreté pour affirmer leur volonté de résister aux tentations du marché littéraire[38].

Ces questions, qui nous semblent très contemporaines, étaient déjà sensibles au XVIII^e^ siècle. Elles nourrissaient un mélange détonant d'enthousiasme et d'inquiétude devant la prolifération des textes et des discours, mais aussi face aux nouveaux mécanismes commerciaux et médiatiques qui commençaient à organiser l'espace public. Comme souvent, l'*Histoire philosophique des deux Indes* met en scène ces hésitations : la défense du libre commerce des idées, où le mot d'ordre libéral du « laissez faire » devient « laissez écrire », coexiste avec la critique des abus de la liberté de la presse, qui permet à des auteurs peu scrupuleux d'exciter les passions et les préjugés[39]. Les écrivains des Lumières ne sont pas passés directement de Strauss à Habermas, de l'art d'écrire sous la persécution au triomphe de l'espace public.

Louis-Sébastien Mercier est l'un des plus fins observateurs de la vie sociale et culturelle parisienne à la fin du XVIII^e^ siècle. Issu d'un milieu populaire, attaché à décrire les mille facettes du Paris populaire, on ne saurait lui reprocher d'avoir une conception trop élitiste des Lumières. Mais il porte une grande attention aux pathologies de l'espace public. Il s'inquiète de la prolifération des livres, craignant d'être enseveli sous les volumes inutiles ou médiocres, et lorsqu'il rêve d'un Paris idéal, qu'il situe en l'an 2440, c'est une bibliothèque royale réduite à quelques volumes par un autodafé qu'il imagine[40]. De même, il décrit avec précision la façon dont les mécanismes publicitaires de captation de l'attention détournent le public des vérités utiles. Il anticipe avec brio ce qu'on appelle aujourd'hui la critique de la société du spectacle. Ainsi, lorsque Voltaire est fêté à la Comédie-Française, en 1778, Mercier n'y voit pas le triomphe du philosophe, et donc un symbole du progrès des idées nouvelles dans l'opinion publique, mais bien plutôt une « farce », un spectacle indécent où l'écrivain est fêté comme un comédien, comme une simple vedette. Le public s'intéresse bien moins à ses idées et à son œuvre qu'à sa personne, selon les mécanismes alors nouveaux de la célébrité : « Une curiosité

épidémique s’empressait à contempler sa figure, comme si l’âme d’un écrivain n’était pas encore plus dans ses écrits que sur sa physionomie. » Loin de l’émancipation par l’esprit critique, cette curiosité met Voltaire sur le même plan, ajoute Mercier, que l’autre célébrité du moment, l’acteur comique Janot, qui triomphait à la même époque sur les boulevards avec une farce de très mauvais goût[41].

La critique de Mercier n’est pas seulement culturelle ; elle est politique. Il ne s’agit pas tant de dénoncer la confusion des valeurs qui met sur le même plan un philosophe et un acteur que d’interroger les mécanismes de l’attention publique. Comment pourrait-on éclairer le peuple, si sa curiosité est versatile, passant d’une vedette à une autre ?

> Quelle efficacité peut avoir la parole du philosophe ? Il est donc prouvé qu’il n’est pas besoin de persécuter un vivant, ni même un mort. Quand il s’élèvera quelque Voltaire, il y aura toujours quelque Janot à lui opposer. Si la foule trop nombreuse environne tel homme monté sur un tréteau et commence à s’échauffer un peu plus qu’il ne faut, voulez-vous disperser cette foule sans violence ? Établissez à trente pas un autre tréteau ; le premier orateur verra son auditoire se disperser et jettera sa parole au vent[42].

Rousseau lui-même, qui avait longtemps considéré le public comme un allié dans sa lutte contre l’élitisme des hommes de lettres et de la bonne société, finit par en épouser une vision négative. Ce n’est plus le peuple, ici, qui est remis en cause, mais le public, c’est-à-dire l’ensemble des lecteurs formé et constitué en tant que tel par la révolution médiatique des Lumières. Pour un philosophe, pour un écrivain, le peuple n’existe pas en dehors du public, qui non seulement est trompé par quelques manipulateurs d’opinion, mais prend plaisir à cette mascarade, jouit de voir le philosophe sincère, qui

veut son bien-être, ridiculisé par ses ennemis. Du moins c'est ce dont Rousseau finit par se convaincre : « Le public est trompé, je le vois, je le sais ; mais il se plaît à l'être et n'aimerait pas à se voir désabuser[43]. » Il ne lui reste plus qu'à se retirer dans la solitude, maudissant son siècle, écrivant pour lui-même ou pour la postérité. Comment pourrait-on éclairer le peuple si entre le philosophe et lui s'interposent tant d'intermédiaires, de manipulateurs d'opinion, et si le public lui-même préfère les mensonges spectaculaires aux vérités utiles, les calomniateurs ironiques aux raisonneurs sensibles[44] ? La réflexion de Rousseau sur le public est bien plus complexe que l'apologie de la transparence à laquelle on la réduit parfois. Il réfléchit sans cesse sur les possibilités mêmes de la communication par l'écrit, sur ce que signifie « adresser » un texte, viser un public. Comme l'a montré Masano Yamashita : « Rousseau a en effet été plus sensible que tout autre aux impasses des régimes modernes des lettres qui ont comme éléments perturbateurs l'opinion publique et ses bruits parasites[45]. »

La sensibilité de Rousseau à l'égard de son image publique est extrême – excessive, sans doute. Mais cette inquiétude face à la crédulité du public, à son goût du spectaculaire, est largement partagée. Même Diderot, l'éditeur de l'*Encyclopédie*, le philosophe qui incarne l'ambition pédagogique des Lumières, s'inquiète parfois des réactions du public, de sa futilité, de son manque d'intérêt. Il se méfie du « jugement de la multitude » dont la voix « est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé »[46]. Il laisse alors le scepticisme, parfois même le découragement, l'envahir : le philosophe serait-il semblable au « joueur de flûte », qui amuse le public sans parvenir à le changer[47] ? Il rêve d'un public idéal, d'une « église invisible », rationaliste et militante[48].

Lorsqu'il s'agit de penser l'efficacité de leurs écrits, les philosophes des Lumières sont confrontés à une difficulté bien plus grande que celle de la censure. On peut biaiser avec le pouvoir, on peut contourner la censure, on

peut miser sur la circulation clandestine, mais comment éclairer le peuple si celui-ci est prisonnier de préjugés, si l'opinion est manipulée par des publicistes sans scrupule et des démagogues cyniques, et si le public est gouverné par la curiosité, l'imitation, l'enthousiasme sans lendemain, bien plus que par l'esprit critique et la réflexion ? D'une façon ou d'une autre, tous les auteurs sont obligés d'imaginer des solutions, plus ou moins avouées, pour garantir la légitimité d'un petit nombre de personnes éclairées destinées à intervenir dans l'espace public (qu'il s'agisse de la bonne société, des académiciens ou de « l'église invisible » des philosophes). Pour que le public puisse être éclairé, encore faut-il que les philosophes jouissent d'un statut privilégié, au nom de leur savoir, de leur compétence. Il convient donc d'inventer des mécanismes qui les distinguent nettement des démagogues, qui leur assurent une autorité directe sur ce même public qu'il s'agit d'émanciper. Le paradoxe, toutefois, est patent : si éclairer le peuple, c'est le conduire à penser par lui-même, à s'affranchir des autorités établies, comment peut-on assurer cette autonomie en commençant par mettre une élite intellectuelle à l'abri de la critique ?

Le public peut-il s'éclairer ?

Ces interrogations à l'égard de l'efficacité du discours éclairé et des conditions de son succès n'étaient pas propres aux philosophes français. En Allemagne, elles étaient aussi au cœur des débats[49]. Elles transparaissent dans le texte célèbre d'Immanuel Kant, intitulé « Was ist Aufklärung ? », « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Kant l'a publié en décembre 1784 dans le *Berlinische Monatsschrift,* en réponse à un débat lancé dans la revue par le pasteur Zöllner l'année précédente[50]. On lit souvent ce texte de façon un peu abstraite, peut-être en raison de la réputation de son auteur. En réalité, l'origine du débat n'avait rien de spéculatif. Zöllner discutait un projet de

suppression de la sanction religieuse du mariage ; il s'inquiétait de ce qu'il percevait comme une attaque excessive contre l'Église. Il appelait à mieux définir l'*Aufklärung*, terme formé sur le verbe *aufklären* (éclairer) et qui suscitait des discussions de plus en plus nombreuses, notamment au sein des élites berlinoises. Quelques mois plus tôt, en 1783, un cercle de fonctionnaires, d'écrivains et de philosophes avait fondé une société amicale, à mi-chemin entre le club et la société secrète, la société des amis des Lumières *(Gesellschaft der Freunde der Aufklärung)*. Connue sous le nom de « société du mercredi » *(Mittwochgesellschaft)*, elle réunissait une vingtaine de personnalités intellectuelles de la capitale prussienne, dont Zöllner lui-même, mais aussi le savant et homme d'État Christian Wilhelm von Dohm, le célèbre libraire Friedrich Nicolaï, ou encore la grande figure des Lumières juives, Moses Mendelssohn, qui publia lui aussi une réponse dans la revue[51]. Tous étaient des partisans convaincus des savoirs nouveaux et souhaitaient travailler à l'amélioration de la société. Ils débattaient de l'extension à donner à la liberté de la presse et des résistances inattendues que rencontrait la « saine raison » alors même qu'elle s'exprimait assez librement sous le règne de Frédéric II. En novembre 1783, le médecin du roi, Johann Karl Möhsen, fit un exposé sur le projet commun : « nous éclairer nous-même ainsi que nos concitoyens[52] ». Pour atteindre ce but, expliquait-il, il fallait lutter contre les préjugés du public et s'interroger sur la signification même des Lumières.

La discussion sur l'*Aufklärung* se déroulait donc au sein des élites berlinoises, dans un petit cercle d'intellectuels qui se connaissaient et s'appréciaient. Il est possible que la question de Zöllner ait été aussi une sorte de plaisanterie, ou du moins de clin d'œil à destination de ses amis de la société du mercredi : qu'était donc cette *Aufklärung* dont ils se proclamaient les amis, et qu'ils cherchaient à promouvoir ? Elle trouva toutefois avec les articles de Kant et de Mendelssohn un écho public beaucoup plus grand, suscitant de nouvelles réponses, bien au-delà de la

Prusse[53]. Le succès du texte de Kant, si souvent cité et commenté depuis, tient à la place éminente qu'occupe son auteur dans l'histoire de la pensée, mais aussi au caractère accessible d'un texte qui s'adresse à un public plus large que celui des livres de philosophie. L'article ne revient pas sur les origines du débat et prend de la hauteur. Il revêt les allures d'un manifeste ; on y trouve quelques formules frappantes qui définissent, sous forme ramassée, l'optimisme émancipateur des Lumières. On en retient généralement les premières lignes, qui se présentent comme une déclaration en faveur de l'autonomie intellectuelle et du courage de la pensée, rassemblées derrière une devise reprise d'Horace : *sapere aude*, aie le courage de penser. L'*Aufklärung* y est définie comme la « sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable ». Grâce à l'audace et à la volonté, chaque homme est capable de faire un usage autonome de son propre entendement afin de ne plus dépendre de ses tuteurs traditionnels. Les Lumières sont, à proprement parler, un processus d'émancipation, un passage à l'âge adulte. Elles désignent moins un contenu de la pensée que son caractère autonome.

Kant distingue deux usages de la raison : un usage public, qui doit être libre, et un usage privé, qui ne l'est pas. L'homme éclairé apprend à penser et à juger par lui-même, il est libre de partager auprès du public ses réflexions, mais il doit continuer à obéir à l'État et à agir conformément à ses fonctions. Il est libre comme « savant » écrivant des livres pour un public indéterminé et faisant un usage public de sa raison ; en revanche, dans l'exercice de sa profession, *a fortiori* s'il exerce une charge publique (juge, enseignant), il doit obéir à la loi, tant qu'elle n'a pas été modifiée. C'est ce qui permet à Kant de terminer par un éloge de Frédéric II, figure du souverain éclairé, et de la devise qu'il lui attribue : « Raisonnez tant que vous voudrez mais obéissez ! »

Cette grande modération politique de Kant a été souvent relevée et critiquée. Comment peut-on commencer en saluant l'émancipation par le

courage de la pensée et aboutir à l'éloge de l'obéissance au roi, fût-il conçu comme le garant de la loi ? Des raisons politiques peuvent expliquer les flatteries que Kant prodigue à Frédéric II. Celui-ci, tout en étant un adepte de la *Realpolitik* en matière diplomatique et militaire, était aussi un prince éclairé et n'avait pas ménagé sa peine pour acquérir une réputation de protecteur des savants et des philosophes. Son accession au trône avait suscité, en 1740, de grands espoirs qui n'étaient pas totalement oubliés à la fin de son long règne. D'ailleurs, au moment où Kant publiait son texte, un autre souverain, Joseph II, menait à Vienne une politique volontariste de réformes éclairées, que le philosophe pouvait avoir en tête[54].

Il reste que ni le contexte politique ni la prudence de Kant ne suffisent à rendre compte de l'apparente contradiction qui traverse le texte. La figure de Frédéric II n'est pas circonstancielle : sa présence est la conséquence logique d'une difficulté que Kant cherche à résoudre, celle du rapport entre le petit nombre des savants éclairés et la masse du peuple. Comment le peuple s'éclaire-t-il ? Comment s'effectue cette sortie de l'état de minorité qui définit les Lumières ? La question est à la fois essentielle et difficile puisqu'elle implique d'articuler l'autonomie individuelle, qui est au fondement de l'usage critique de la raison, et les mécanismes collectifs qui font de l'*Aufklärung* un processus historique. Curieusement, c'est l'une des moins commentées.

On pourrait imaginer que l'émancipation soit strictement individuelle. Puisque l'homme est responsable, par sa paresse ou sa lâcheté, de sa dépendance, il lui suffit de prendre conscience de la force de sa raison et de trouver en lui le courage de penser. Ce serait le sens de la devise d'Horace : aie le courage de penser par toi-même. Telle n'est pourtant pas la position de Kant, qui s'empresse de noter que cette audace de la pensée est un processus trop difficile, trop dangereux, et que la plupart des hommes n'en sont pas capables. Non pas en raison d'un déficit intellectuel, mais plutôt parce que les hommes ont peur de la liberté : « il est si commode d'être

sous tutelle ». Il est donc presque impossible à chaque homme « pris individuellement » de s'arracher à cet état de tutelle « devenu pour ainsi dire une nature »[55].

En revanche, en tant qu'il constitue collectivement un public, c'est-à-dire un ensemble d'individus susceptibles de s'éclairer les uns les autres, le peuple peut accéder aux Lumières. C'est pourquoi l'*Aufklärung* est un phénomène collectif, qui implique la publicité du savoir et la libre discussion. L'*Aufklärung* est précisément le processus historique par lequel une multitude se constitue en un public. Si bien que le rapport à la vérité ne relève pas seulement d'une épistémologie classique permettant à chacun de discerner l'erreur de la vérité, mais bien d'une épistémologie sociale, qui doit prendre en considération le rôle des préjugés, de l'imitation ou de l'autorité intellectuelle. Une nouvelle difficulté survient dès lors, qui relève du rôle spécifique des intellectuels, des philosophes, de ceux qui sont déjà éclairés, déjà majeurs, c'est-à-dire des *Aufklärer.* En effet, si le public peut s'éclairer, c'est grâce à eux, au modèle que ces hommes éclairés lui présentent.

> Mais qu'un public s'éclaire de lui-même est plus probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté. Car il se trouvera toujours quelques êtres pensant par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle, et pour propager ensuite autour d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même[56].

Il s'agit d'un passage décisif. Kant doit dépasser la tension entre « le public qui s'éclaire lui-même », c'est-à-dire un idéal d'émancipation collective et spontanée, et le rôle décisif de « quelques hommes », dont on

remarque qu'ils appartiennent à l'élite traditionnelle (les tuteurs du grand nombre), mais qu'ils ont eux-mêmes acquis l'autonomie intellectuelle et qu'ils se sont émancipés grâce à leurs seules forces. On ne saura pas comment ces précurseurs ont trouvé le moyen de secouer le joug des préjugés et des autorités, pourquoi certains hommes trouvent en eux ce courage, cette volonté de savoir qui n'appartient pas à tous. L'essentiel est que la liberté et la publicité des débats intellectuels doivent faire de ces *Aufklärer* des modèles, des hommes non seulement capables d'éclairer les autres, mais surtout aptes à leur donner le goût de la liberté et de l'esprit critique. Or Kant soulève immédiatement une difficulté : « le public qui avait été mis auparavant par eux sous ce joug, les force ensuite à se placer dessous, une fois qu'il a été incité à l'insurrection par quelques-uns de ses tuteurs incapables eux-mêmes de toute lumière ». Ces « tuteurs incapables de lumière », qui profitent de la crédulité du public, ce sont les faux savants, les démagogues, ceux que Condorcet appelle les charlatans, qui font mine de répondre aux attentes du public, qui jouent de sa colère, qui profitent de sa crédulité, si bien que le peuple, trompé par eux, au lieu de s'émanciper, va au contraire renforcer ses préjugés. Kant oppose alors les Lumières comme un phénomène lent, très progressif, et la Révolution, qui ne peut que remplacer des préjugés par d'autres :

> C'est pourquoi un public ne peut accéder que lentement aux Lumières. Par une révolution on peut bien obtenir la chute d'un despotisme personnel ou la fin d'une oppression reposant sur la soif d'argent ou de domination, mais jamais une vraie réforme du mode de penser ; mais au contraire de nouveaux préjugés serviront, au même titre que les anciens, à tenir en lisière ce grand nombre dépourvu de pensée[57].

Dans ce contexte, le principal danger est celui que représentent les démagogues. Si la liberté, notamment la liberté d'imprimer, est la condition nécessaire pour que le public s'éclaire, elle risque aussi de favoriser les charlatans de toute espèce, qui profitent de cette liberté pour proposer au peuple de faux savoirs et de fausses solutions. Quelques années plus tard, dans la *Critique de la faculté de juger,* Kant insistera fortement sur ce point : l'*Aufklärung* est facile en théorie mais difficile et long à réaliser en pratique, car les hommes veulent toujours dépasser le stade de la critique (c'est-à-dire aller au-delà des limites de leur entendement, avoir des certitudes et non des doutes) et « il ne manquera jamais de gens promettant avec beaucoup d'assurance pouvoir satisfaire cette soif de savoir[58] ». Dans le travail d'émancipation du public, les véritables philosophes, les *Aufklärer,* sont toujours concurrencés par des charlatans qui lui vendent des croyances irraisonnées, qui flattent un désir illimité de connaissance mais pour mieux le détourner du véritable savoir. Ils le poussent à croire et non à douter. Le développement de la publicité, au sens de la discussion publique, est à la fois une condition des Lumières et son principal danger, du moins tant que le peuple n'est pas encore véritablement éclairé. Une totale liberté peut être aussi dangereuse que la censure.

C'est ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de l'émancipation par les Lumières : pour que l'on puisse éclairer le peuple, encore faudrait-il que celui-ci, en tant que public, soit capable de reconnaître ceux qui sont en mesure de l'éclairer. Ainsi s'explique le rôle de l'État : il doit non seulement assurer la liberté, qui permet aux Lumières de se répandre, mais aussi réguler l'espace public en assurant aux véritables savants une autonomie et une autorité intellectuelle. Et cette autonomie a un nom, dans l'Allemagne de Kant : c'est l'Université. Aussi n'est-il pas surprenant que le dernier grand texte de Kant, publié en 1797, soit consacré à défendre la faculté de philosophie contre la faculté de théologie mais aussi vis-à-vis du public. Elle est le lieu où le philosophe peut débattre librement (en

s’adressant à d’autres philosophes), sans prendre le risque de s’adresser directement au peuple, qui d’ailleurs ne s’intéresse pas à ses écrits, mais elle est aussi l’espace institutionnel qui lui garantit, par l’intermédiaire de l’État, une position privilégiée à l’égard du public. Ainsi le philosophe peut-il éclairer le peuple, mais à condition de ne pas s’adresser directement à lui. « Éclairer un peuple, c’est lui enseigner publiquement ses devoirs et ses droits à l’égard de l’État auquel il appartient », écrit alors Kant. Pour ce faire, les hommes éclairés doivent s’adresser « respectueusement à l’État »[59].

La position de Kant ne représentait qu’une tendance parmi les intellectuels allemands de son temps, et malgré toute son aura elle était loin de faire l’unanimité. La plupart des auteurs qui intervinrent dans ces années-là ont bien perçu qu’il s’agissait de penser les conditions sociales et politiques de l’autonomie individuelle, et moins de donner un contenu doctrinal ou idéologique à l’*Aufklärung* que de comprendre comment certains hommes pouvaient en éclairer d’autres. Christoph Martin Wieland, par exemple, récusait les hiérarchies sociales du savoir et réclamait que « tout un chacun – de Socrate ou de Kant jusqu’au plus obscur de tous les tailleurs ou cordonniers naturellement éclairés sans exception – ait le droit d’éclairer l’humanité comme il peut[60] ». Il fallait seulement se prémunir contre les sociétés secrètes et les sectes. La liberté de la presse en revanche devait être totale, comme celle de la chaire et de la parole universitaire. Tous, pourtant, ne partageaient pas son optimisme. Et Kant, lui-même, se fit, avec les années, de plus en plus pessimiste, craignant que, dans les formes modernes du débat public, la « raison passive », facilement crédule, soit favorisée au détriment de la raison critique, qui cherche à connaître et comprendre ses propres limites[61]. Avec l’arrivée au pouvoir en Prusse de Frédéric-Guillaume II, très hostile aux Lumières, en 1786, puis le déclenchement de la Révolution française, le débat allemand allait rapidement changer de face. Le mélange d’optimisme intellectuel et de

modération politique qui avait marqué les années 1780 ne serait bientôt plus de mise.

En dépit des nuances liées aux contextes différents, dont témoigne par exemple l'importance des universités dans le débat allemand, les questions liées à la dimension publique des Lumières étaient donc très proches, de Paris à Berlin. Il s'agissait de comprendre ce qu'éclairer signifie. Comment un individu peut-il en éclairer d'autres ? Comment un peuple peut-il s'éclairer collectivement, si la faculté de raisonner juste est d'abord affaire d'entendement individuel et de courage personnel ? L'émancipation par la liberté : voilà un programme qui semble définir non seulement l'*Aufklärung* mais plus largement les Lumières. Instruction généralisée et liberté d'expression en sont les deux piliers. Dès lors que le peuple est instruit et que les écrivains peuvent débattre librement dans l'espace public, la « sphère des lumières » ne peut que s'étendre progressivement. C'est un projet à la fois radical, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un simple changement dans l'ordre politique mais d'une transformation profonde des formes de pensée et de l'équilibre des sociétés, et modéré, dès lors qu'il repose sur un long processus de maturation intellectuelle guidé par les intellectuels et non sur un bouleversement rapide des rapports de domination. Aujourd'hui, même si ce projet reste au cœur de l'ambition démocratique des sociétés modernes, nous avons tendance à regarder l'optimisme qui le fonde avec un brin de scepticisme. Les théories du soupçon et l'expérience de l'histoire nous ont appris que ni la liberté d'expression ni l'instruction publique ne suffisaient à effacer les préjugés et à faire triompher la raison.

Or, ce que ce parcours nous a montré, c'est que ce scepticisme ou, pour mieux dire, cette inquiétude lancinante, les auteurs du XVIII^e^ siècle ne les ont pas ignorés. Tous étaient tiraillés entre un optimisme militant, fondé sur un pari sur l'avenir, et un pessimisme alimenté par une perception de plus en plus critique des conditions mêmes de la diffusion du savoir. Contrairement

à ce que l'on croit trop souvent, la difficulté n'était pas d'ordre social mais médiatique ; elle ne portait pas sur le peuple, mais sur le public. L'obstacle sur lequel butait l'émancipation par le savoir n'était pas la disqualification sociale du peuple, mais la nature de la communication dans l'espace public moderne, les formes de transmission par l'écrit. Même ceux qui incarnent le mieux l'optimisme des Lumières, comme Condorcet ou Kant, furent confrontés à une difficulté majeure au moment de penser le lien entre l'émancipation individuelle par la raison et l'émancipation collective par la publicité. Ils ont cherché à résoudre une contradiction inhérente au geste consistant à « éclairer » les autres. Pour pouvoir apprendre au peuple à penser par lui-même, il faut commencer par recréer une verticalité, il faut assurer l'autonomie institutionnelle du débat scientifique et l'autorité des intellectuels. Le risque alors est grand de recréer un clergé, laïque certes, mais investi d'un pouvoir et d'un prestige excessifs. L'enjeu ne porte pas seulement sur le statut des philosophes et des savants, ces gardiens de la raison, mais engage le projet même des Lumières dans son ambivalence : encourager l'autonomie individuelle, stimuler l'esprit critique et le rejet de tout argument d'autorité, ou substituer aux superstitions et aux préjugés anciens de nouveaux principes, un système raisonnable de morale dont les philosophes seraient les garants [62].

Les penseurs qui se réclament depuis deux siècles des Lumières ne se sont jamais véritablement sortis de cette tension, de cette contradiction entre l'émancipation de tous et l'autorité intellectuelle des *Aufklärer.* Ils n'ont cessé de s'interroger sur ce que signifiait la position du savant qui, au nom d'un savoir qu'il prétend plus vrai que les préjugés de la masse, prétend éclairer ses contemporains. La question mène au cœur des relations complexes que les démocraties, nécessairement pluralistes, entretiennent avec l'idée même de vérité [63]. Plus encore que l'affirmation d'une mission consistant à éclairer les hommes, c'est la conscience aiguë de ces difficultés qui fait l'importance critique de l'héritage des Lumières.

De Sartre à Bourdieu en passant par Foucault, pour ne prendre que quelques figures emblématiques de la seconde moitié du XX^e^ siècle, tous ont dû se débattre avec cette double question : comment faire entendre la voix de la raison dans un espace public dominé par l'émotion, le temps court de l'actualité et les effets d'imitation ? Comment justifier l'autorité spécifique que réclament ceux qui prétendent éclairer les hommes et qui revendiquent un monopole, du moins provisoire, sur le savoir ? Sartre, qui a longtemps incarné la figure de l'intellectuel engagé, intervenant sur tous les sujets au nom d'une prétention universelle à la rationalité, avait vu dans le XVIII^e^ siècle un moment particulièrement heureux pour les écrivains. Dans un entretien tardif, qui prend parfois des tonalités d'autocritique, il reconnaissait la contradiction qui travaillait de l'intérieur la notion d'intellectuel : « l'intellectuel est voué à disparaître en tant qu'homme qui pense à la place des autres : penser pour d'autres c'est une absurdité qui condamne la notion même d'intellectuel [64]. »

Pierre Bourdieu, plus récemment, a essayé de fonder l'autorité du sociologue sur l'autonomie du champ scientifique, au risque évidemment de recréer une position de surplomb parfois difficile à justifier. Jacques Rancière le lui a reproché, affirmant qu'on ne peut prétendre diffuser le savoir en commençant par en réclamer le monopole. Pour mieux défendre une autre vision de l'émancipation intellectuelle, celui-ci exhuma une figure oubliée du début du XIX^e^ siècle, celle de Joseph Jacotot, dont la méthode pédagogique et la philosophie émancipatrice reposaient sur un paradoxe : « on peut enseigner ce que l'on ignore ». Ce n'est même qu'à cette condition que l'on peut éclairer les autres, sans prétendre leur imposer un savoir ou des raisonnements. Pour Jacotot, il faut absolument se garder d'expliquer, car celui qui explique postule une différence, une distance entre son savoir et l'ignorance des autres. Dès lors, il n'éclaire pas, il abrutit : « L'abrutisseur n'est pas le vieux maître obtus qui bourre le crâne de ses élèves de connaissances indigestes, ni l'être maléfique pratiquant la

double vérité pour assurer son pouvoir et l'ordre social. Au contraire, il est d'autant plus efficace qu'il est savant, éclairé et de bonne foi » écrit Rancière[65]. La figure du maître ignorant, incarné par Jacotot, inverse presque radicalement celle du savant des Lumières. Elle détruit à la racine la conception que Condorcet se faisait de l'émancipation, fondée sur l'instruction publique et l'autorité des savants. C'est tout l'héritage des Lumières qui semble vaciller : « Que les savoirs et les libertés aient partie liée, que l'école soit l'institution où ce lien se noue, que les intellectuels aient en charge d'en épeler le discours, on l'a cru longtemps : c'est cela qu'on nomme les Lumières[66]. »

Même Michel Foucault, qui s'était pourtant toujours montré soucieux de refuser la figure universaliste de l'intellectuel, fut à son tour confronté à cette question dans ses derniers cours, en 1983-1984, comme nous le verrons[67]. En revendiquant le parrainage de Kant et des Lumières, il s'interroge sur les conditions dans lesquelles un discours de vérité peut amener ceux qui le reçoivent à modifier leur conduite, qu'il s'agisse du conseiller s'adressant au prince ou du philosophe s'adressant au peuple. Sa réponse, évidemment, n'est plus celle de Kant et Condorcet. Il ne saurait être question de réinstaurer l'autorité de la science comme garantie de la parole du vrai savant. Mais il ne s'agit pas non plus de réactiver la figure du maître ignorant. Le parrèsiaste, selon Foucault, puise dans un travail sur lui-même et dans l'efficacité d'une écriture subjective le courage d'opérer un diagnostic qui peut rencontrer l'engagement subjectif de ses lecteurs. Solution séduisante, mais évidemment élitiste, et qui menace de renouer avec une forme d'héroïsme philosophique. Entre la figure du savant et celle de l'écrivain, les intellectuels ne cessent de louvoyer : toujours partagés entre une croyance opiniâtre dans l'efficacité de leur parole et un pessimisme inquiet, parfois désabusé, face aux jeux de l'opinion.

1. François La Mothe Le Vayer, *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*, Mons, Paul de la Flèche, 1673, p. 328. Voir aussi l'édition critique par Bruno Roche, Paris, Honoré Champion, 2015. Sur les pratiques et stratégies des libertins, voir les travaux de Jean-Pierre Cavaillé, notamment *Dis-simulations, op. cit.*, et *Postures libertines (la culture des esprits forts)*, Toulouse, Anacharsis, 2011, ainsi qu'Isabelle Moreau, *« Guérir du sot ». Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.

2. Un courant ésotérique réapparaît néanmoins à la fin du siècle, dans le contexte de la franc-maçonnerie et des débats sur la « double religion » égyptienne, mais il est difficile à mesurer – sans doute très minoritaire – et le secret y est pensé comme provisoire (Jan Assmann, *Religio Duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, trad. par Jean-Marc Tétaz, Paris, Aubier, 2013 [2010]).

3. Roland Mortier, « Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée au XVIII^e^ siècle », *Clartés et Ombres du XVIII^e^ siècle*, Genève, Droz, 1969, p. 60-103.

4. Deborah Cohen, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e^-XXI^e^ siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

5. R. Darnton, *De la censure. Essai d'histoire comparée*, trad. par J.-F. Sené, Paris, Gallimard, 2014 ; Raymond Birn, *La Censure royale des livres dans la France des Lumières*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; Barbara de Negroni, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII^e^ siècle, 1723-1774*, Paris, Albin Michel, 1995 ; E. Tortarolo, *L'Invenzione della libertà di stampa, op. cit.*

6. Voltaire, article « Blé », *Questions sur l'Encyclopédie*, dans *Œuvres complètes*, Genève, Cramer, 1768-1777, t. XXVI, 1775, p. 296.

7. Cité par R. Mortier, *Clartés et Ombres au XVIII^e^ siècle, op. cit.*, p. 76.

8. Voltaire, Lettre au marquis de Villevielle [20 décembre 1768], *Correspondance, op. cit.*, t. IX, p. 710.

9. Voltaire, « FRAUDE – S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple ? », *Dictionnaire philosophique*, éd. par Béatrice Didier, Paris, Imprimerie nationale, 1994, p. 265-269, citation p. 268.

10. Voir, par exemple, l'usage qu'en fait La Mettrie dans le « Discours préliminaire » de *L'Homme machine* et son commentaire par S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité, op. cit.*, p. 69-70.

11. Voltaire, Lettre à Helvétius [27 octobre 1760], *Correspondance, op. cit.*, t. VI, p. 49.

12. A. Lilti, *Le Monde des salons, op. cit.* Sur le rôle des académies et des élites provinciales, D. Roche, *Le Siècle des Lumières en province, op. cit.*

13. H. Chisick, *The Limits of Reform in the* Enlightenment. *Attitudes toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

14. Condorcet, « Dissertation sur cette question : S'il est utile aux hommes d'être trompés », *Œuvres complètes*, t. V, éd. par François Arago, Paris, Firmin, 1847, p. 361-362. Rédigé en 1779, le texte ne fut publié qu'en 1791, sous la Révolution, sans modification assure Condorcet.

15. « Avertissement » [1765], *Encyclopédie*, t. VIII, 1765, p. ii.

16. D'Holbach, *Système de la Nature*, Londres, s.é., 1770, t. II, p. 383, cité par R. Mortier, *Clartés et Ombres au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 93.

17. S. Rosenfeld, *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique*, trad. par C. Jaquet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, retrace l'histoire parallèle du « sens commun » des épistémologues écossais (Thomas Reid, James Beattie) et du « bon sens » radical, puis leur synthèse populiste sous la plume de Thomas Paine, à Philadelphie en 1776.

18. D'Holbach, *Le Bon Sens*, section 195, cité par S. Rosenfeld, *Le Sens commun*, *op. cit.*, p. 132.

19. B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier, 1982 ; Dominique Julia, *La Révolution. Les Trois couleurs du tableau noir*, Paris, Belin, 1981.

20. Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique* [1791], éd. par Charles Coutel et Catherine Kintzler, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

21. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. par Alain Pons, Paris, Flammarion, 1988, p. 274-275.

22. C. Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Minerve, 1984.

23. K. M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, *op. cit.*, p. 372-396.

24. Françoise Waquet, « La Bastille académique », dans Jean-Claude Bonnet (dir.), *La Carmagnole des Muses. L'homme de lettres et l'artiste sous la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 19-36.

25. Condorcet, « Fragment sur l'Atlantide », dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 299-348, citation p. 299 et p. 301.

26. *Ibid.*, p. 303.

27. *Ibid.*, p. 301.

28. R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, *op. cit.*

29. Chrétien Guillaume Lamoignon de Malesherbes, « Discours prononcé dans l'Académie française » [1775], dans *Œuvres inédites*, Paris, Hénée-Buisson-Michaud, 1808, p. 151. Voir aussi Franck Salaün, « Les livres nécessaires et l'opinion publique selon Malesherbes », dans B. Binoche et A. J. Lemaître (dir.), *L'Opinion publique dans l'Europe des Lumières*, *op. cit.*, p. 61-86.

30. *Tableau de l'Europe pour servir de suite à l'histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Maastricht, Jean Edme Dufour, 1774, p. 149.

31. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 187-190 : « Enfin l'imprimerie n'a-t-elle pas affranchi l'instruction des peuples, de toutes les chaînes politiques et religieuses ? En vain l'un ou l'autre despotisme aurait-il envahi toutes les écoles ; en vain aurait-il, par des institutions sévères, invariablement fixé de quelles erreurs il prescrivait d'infecter les esprits, de quelles vérités il ordonnait de les préserver ; en vain les chaires consacrées à l'instruction morale du peuple ou à celle de la jeunesse dans la philosophie et dans

les sciences, seraient-elles condamnées à ne transmettre jamais qu'une doctrine favorable au maintien de cette double tyrannie : l'imprimerie peut encore répandre une lumière indépendante et pure. »

32. L. Nouis, *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, *op. cit.* Voir aussi Jennifer Tsien, *Le Mauvais Goût des autres. Le jugement littéraire dans la France du XVIII^e siècle*, trad. par Laurent Bury, Paris, Hermann, 2017, p. 23-37.

33. Voltaire, Lettre à Diderot [8 décembre 1776], *Correspondance*, *op. cit.*, t. XII, p. 707.

34. Article « Encyclopédie », *Encyclopédie*, *op. cit.*

35. G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, *op. cit.*, p. 117.

36. *Ibid.*, p. 113-114.

37. Éléonore Reverzy, *Portrait de l'artiste en fille de joie. La littérature publique*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

38. Geoffrey Turnovsky, *The Literary Market. Authorship and Modernity in the Old Regime*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2010.

39. Raynal, *Histoire philosophique des deux Indes*, *op. cit.*, t. III, p. 61. Voir Sandro Landi, « "Laissez écrire" : The Call for a Free Trade of Ideas in Raynal's *Histoire des deux Indes*. A Long Enlightenment's Belief », *Storia della storiografia*, vol. 71, n° 1, 2017, p. 77-88.

40. L.-S. Mercier, *L'An 2440*, *op. cit.*, chapitre XXIII. Voir aussi les commentaires de L. Nouis, *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, *op. cit.*

41. L.-S. Mercier, « Triomphe de Voltaire. Janot », *Tableau de Paris*, *op. cit.*, p. 264-269. Voir A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, p. 32-37.

42. L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, *op. cit.*

43. J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 940.

44. Sur la dénonciation de la fabrique de l'opinion : Y. Citton, « Fabrique de l'opinion et folie de la dissidence : le "complot" dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* », *Rousseau juge de Jean-Jacques. Études sur les dialogues*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa, 1998, p. 101-114. Sur les rapports qu'entretenait Rousseau avec les mécanismes de la célébrité, A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, p. 153-220.

45. M. Yamashita, *Jean-Jacques Rousseau face au public*, *op. cit.*, p. 23.

46. Article « Multitude », *Encyclopédie*, *op. cit.*, t. X.

47. Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013 [2003], p. 13-20.

48. Voir chapitre IX du présent ouvrage.

49. Dorothea E. von Mücke, *The Practices of The Enlightenment. Aesthetics, Authorship, and the Public*, New York, Columbia University Press, 2015 ; S. Martus, *Aufklärung*, *op. cit.*

50. Immanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1784], trad. par Jean-Francois Poirier et Françoise Proust, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ; Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991, p. 43-51.

51. Günter Birtsch, « The Berlin Wenesday Society », dans J. Schmidt (dir.), *What is Enlightenment ? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley, California University Press, 1996, p. 235-269.

52. Johann Karl Möhsen, « What is to be Done towards the Enlightenment of the Citizenry ? », dans J. Schmidt (dir.), *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 49-52.

53. J. Schmidt, « What is Enlightenment ? A Question, its Context and some Consequences », dans *id.* (dir.), *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 1-44. Voir aussi Jean Mondot (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2007.

54. Terence James Reed, *Light in Germany. Scenes from an Unknown Enlightenment*, Chicago, Chicago University Press, 2015, p. 9-29.

55. I. Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 44.

56. *Ibid.*, p. 44.

57. *Ibid.*, p. 45.

58. *Id.*, *Critique de la faculté de juger*, éd. par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 245.

59. *Id.*, *Le Conflit des facultés et autres textes sur la révolution*, trad. par Christian Ferrié, Paris, Payot, 2015.

60. Christoph Martin Wieland, « Sechs Antworten auf Sechs Fragen », *Teutscher Merkur*, 1789, reproduit dans Jean Mondot (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, trad. par J. Mondot, p. 123-127, citation p. 126.

61. H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, *op. cit.*, p. 492-497.

62. B. Binoche, *« Écrasez l'infâme ! » Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 30-43.

63. S. Rosenfeld, *Democracy and Truth. A Short History*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2019.

64. J.-P. Sartre, *Situations*, t. X, *Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 86.

65. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1988, p. 17.

66. Jean-Claude Milner, *De l'école*, Paris, Seuil, 1984, p. 108.

67. Voir chapitre XII du présent ouvrage.

CHAPITRE IX

Adieu Socrate

On connaît la déclaration attribuée à De Gaulle, à qui l'on conseillait de faire taire Jean-Paul Sartre : « On n'enferme pas Voltaire[1]. » Que le nom de l'auteur de *Candide* lui soit venu naturellement témoigne bien de la longue portée du philosophe des Lumières comme modèle de l'intellectuel contestataire, à la fois gênant et intouchable. « On n'enferme pas Voltaire » énonçait un impératif moral mais aussi un constat lucide d'impuissance devant le prestige symbolique du grand écrivain. Pourtant, si on n'enferme pas Voltaire, sous la V^e^ République gaullienne, on censure Diderot. À l'hiver 1965-1966, l'annonce d'une adaptation de *La Religieuse* par Jacques Rivette suscite l'inquiétude des milieux catholiques qui engagent une campagne pour son interdiction et interviennent directement auprès du président de la République. En mars 1966, le film est censuré, suscitant l'indignation des milieux culturels. « Ainsi donc, en 1966, Diderot est encore pour certains bon à mettre au bûcher », écrit Jean de Baroncelli, l'influent critique cinéma du *Monde*[2]. L'héritage des Lumières, dans les années 1960, reste double : il comprend une culture légitime, la mémoire toujours vive de grands écrivains et de leur lutte pour la justice, mais aussi des textes encore jugés par certains sulfureux, en particulier lorsqu'ils concernent la religion ou les mœurs.

Deux siècles plus tôt, sous la monarchie absolue, Diderot n'avait pas pris le risque de voir *La Religieuse* censurée : il n'avait pas cherché à la publier. Elle n'était connue que du petit cercle de ses amis et des abonnés de la *Correspondance littéraire* et ne parut pour la première fois qu'en 1796[3]. Faut-il s'étonner de cette prudence du philosophe ? Diderot, écrivain matérialiste, parfois licencieux, mais aussi maître d'œuvre de l'*Encyclopédie*, incarne certaines contradictions du philosophe des Lumières : penseur critique, toujours prompt à s'indigner, mais aussi écrivain bien inséré dans le petit monde des élites parisiennes. Auteur de textes audacieux qui semblent, quand on les relit aujourd'hui, annoncer la Révolution, il renonça à les publier, tout en travaillant parfois comme censeur officieux pour Antoine de Sartine, lieutenant général de police et directeur de la Librairie. Faut-il alors voir en lui un représentant des « hautes Lumières », philosophes installés, occupés à gérer leur carrière, soucieux de préserver un ordre établi dont ils étaient les bénéficiaires ? Robert Darnton a opposé à ces Lumières quasi officielles les « Rousseau du ruisseau » de la bohème littéraire, des auteurs marginaux, souvent oubliés, auteurs de pamphlets, d'ouvrages satiriques, de libelles pornographiques, de chroniques scandaleuses de la vie politique à la cour, parmi lesquels on trouvait parfois des textes prônant l'athéisme et le matérialisme. Cette littérature aurait été véritablement séditieuse, aux yeux des autorités, puisqu'elle s'imprimait clandestinement, en dehors du royaume, était vendue illégalement, et aurait contribué à désacraliser la monarchie plus que ne pouvaient le faire les ouvrages plus sérieux des philosophes. C'est contre elle que s'activait la police, tandis que les écrivains mieux établis, pensionnés et protégés, plus prudents aussi, n'étaient guère inquiétés[4].

La censure restait néanmoins une menace véritable. Malgré son statut de fermier général et les protections dont il bénéficiait, Helvétius dut rétracter publiquement son livre *De l'esprit* après avoir été condamné par la Sorbonne et le Parlement en 1758 ; l'*Encyclopédie* perdit son privilège de

librairie et fut achevée dans la quasi-clandestinité ; Rousseau fut la cible d'un décret de prise de corps après la publication du *Contrat social* et dut fuir la France en 1762 ; Voltaire passa plus de trente ans éloigné de Paris. Même s'il était devenu possible de trouver des accommodements, de ruser et de biaiser, la liberté d'expression n'était pas un droit, mais seulement, dans le meilleur des cas, une tolérance. Dans ce contexte, que l'on peut qualifier de censure modérée, un régime où la répression était à la fois présente et discrète, où subsistait entre les auteurs, les autorités et les éditeurs, une grande part d'incertitude, comment Diderot concevait-il son rôle de philosophe, comment entendait-il publier ses idées ? Pour qui écrivait-il ? Quels risques était-il prêt à prendre ? Ces questions n'avaient rien de rhétorique et Diderot ne les a jamais véritablement tranchées, assailli de doutes durant toute sa carrière, partagé entre la figure héroïque de Socrate, le philosophe mort pour la vérité, et une conception plus pragmatique, plus prudente, du rôle de l'écrivain.

Les spécialistes de Diderot se sont beaucoup interrogés sur sa pensée politique, regrettant qu'il n'ait pas laissé un traité politique en bonne et due forme, à la façon de Montesquieu et de Rousseau. En réalité, toute l'écriture de Diderot est politique, non pas au sens où elle porte sur l'exercice du pouvoir, mais parce qu'elle ne cesse de s'interroger sur sa propre efficacité, sur les contraintes et les limites dans lesquelles s'exerce l'activité intellectuelle. Quelles compromissions un écrivain est-il amené à accepter, jusqu'où la prudence est-elle admissible ? Si la cohérence des Lumières repose moins sur une unité doctrinale que sur la conviction qu'il faut travailler à l'émancipation des hommes en diffusant la connaissance et en favorisant l'autonomie intellectuelle, alors la question qui se pose nécessairement est la suivante : comment éclairer le public sans se mettre soi-même en danger ?

Vincennes

Pour comprendre la carrière de Diderot, il faut se placer au milieu du siècle, à l'été 1749 précisément. Diderot vient d'avoir trente-six ans. Il est en rupture de ban avec sa famille. Après s'être marié contre l'avis de son père, coutelier à Langres, il vit à Paris, rue de l'Estrapade, et cherche à se faire une place au sein du monde littéraire[5].

Diderot se trouve à un moment charnière de son existence. Après plusieurs travaux alimentaires, notamment des traductions d'ouvrages anglais, il vient de publier ses premiers livres véritablement personnels. Il s'agissait d'abord des *Pensées philosophiques*, parues anonymement en 1746, qui ont été condamnées pour leurs propos antireligieux. Puis d'un roman libertin, les *Bijoux indiscrets*. Enfin, en 1749, la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, une réflexion philosophique et savante, par moments très hétérodoxe, suscite la colère des autorités. Mais Diderot a aussi accepté, deux ans plus tôt, de se charger d'une entreprise éditoriale de longue haleine, la rédaction de l'*Encyclopédie*, pour laquelle les libraires ont obtenu un privilège royal.

Le voici à la frontière entre plusieurs mondes. À certains égards, il est proche de la nébuleuse des auteurs clandestins, qui rédigent et font circuler des manuscrits hétérodoxes, déistes ou franchement athées, pour de petits cercles de lecteurs affranchis (ainsi, il n'a pas fait imprimer son audacieuse *Promenade du sceptique*, mais l'a gardée par-devers lui sous forme manuscrite). Parallèlement, il est en passe de se faire une place dans le monde officiel des lettres, celui des auteurs publiant sous privilège royal chez des libraires ayant pignon sur rue. Son objectif est de sortir la philosophie hétérodoxe de la clandestinité, de lui permettre d'accéder au monde de l'édition, afin qu'elle puisse toucher un plus large public.

C'est là une rupture profonde avec la tradition libertine qui réservait le savoir à un petit milieu d'esprits forts et ne se souciait guère de le partager

avec le plus grand nombre. Comme nous l'avons vu, la grande nouveauté des Lumières repose sur leur ambition pédagogique et militante, sur leur volonté de rompre avec l'ésotérisme et le secret afin de toucher un plus large public. En ce mitan du siècle, le contexte semble favorable. La monarchie est occupée à lutter contre les jansénistes et les parlementaires. Les idées philosophiques progressent, elles n'apparaissent plus vraiment comme une menace. Le public a été préparé à de nouvelles audaces par des livres comme les *Lettres philosophiques* de Voltaire en 1734 ou par *De l'esprit des lois* de Montesquieu publié en 1748. La censure semble se relâcher et les philosophes possèdent des soutiens au cœur du pouvoir monarchique. Il y a bien longtemps qu'on ne brûle plus les auteurs, comme on pouvait encore le faire au début du XVII^e^ siècle. La censure semble si facile à contourner qu'on pourrait croire qu'elle est devenue un argument publicitaire. Diderot s'en amusera quelques années plus tard :

> Mais je vois que la proscription, plus elle est sévère, plus elle hausse le prix du livre, plus elle excite la curiosité de le lire, plus il est acheté, plus il est lu. Et combien la condamnation n'en a-t-elle pas fait connaître que leur médiocrité condamnait à l'oubli ? Combien de fois le libraire et l'auteur d'un ouvrage privilégié, s'ils l'avaient osé, n'auraient-ils pas dit aux magistrats de la grande police : « Messieurs, de grâce, un petit arrêt qui me condamne à être lacéré et brûlé au bas de votre grand escalier ? » Quand on crie la sentence d'un livre, les ouvriers de l'imprimerie disent : « bon, encore une édition ! » [6].

Ce que Diderot ignore sans doute, c'est qu'il est surveillé de près par la police parisienne. Il a été dénoncé par le curé de Saint-Médard, trois ans plus tôt, et d'Hémery, l'inspecteur de la Librairie, a rédigé une fiche sur lui dans laquelle il l'identifie comme l'auteur des *Pensées philosophiques* et le

qualifie de « garçon plein d'esprit mais extrêmement dangereux ». Le 24 juillet, Diderot est arrêté et conduit à la prison de Vincennes. Le philosophe est foudroyé par ce coup imprévu. Il découvre subitement que la menace, qu'il avait tendance à minimiser, est bien réelle. Très vite, il s'effondre et cède aux pressions, bien loin de l'héroïsme auquel il aspirait. Moins de trois semaines après son arrestation, il avoue tout au lieutenant de police et promet de s'amender. Ce n'est d'ailleurs que bien plus tard, grâce aux archives de la Bastille, que les historiens pourront reconstituer sa rapide capitulation. Michelet encore, au milieu du XIX^e^ siècle, pouvait imaginer un Diderot héroïque, résistant avec hauteur aux demandes de la police. « Diderot fut très beau en prison. Tenu au secret le plus dur, il ne livra jamais le nom de son libraire, qui eût été droit à Toulon. Il était décidé à rester là. Et, sans papier ni plume, il charbonnait un drame de la mort de Socrate. L'autorité fléchit et recula. » Pendant ce temps, croit savoir Michelet, Diderot médite le plan d'une « association universelle des gens de lettres » pour rédiger l'*Encyclopédie*[7].

La réalité est moins glorieuse. Diderot est passé rapidement aux aveux, dans une lettre très déférente envoyée au lieutenant de police Berryer[8]. Cette docilité lui vaut un régime d'emprisonnement plus favorable et une libération rapide, mais l'expérience le hantera jusqu'à la fin de sa vie. Il a découvert la peur et l'humiliation, la réalité de la surveillance policière ainsi que l'angoisse de l'enfermement. Il a pris conscience de la distance qui sépare les rêves d'héroïsme et la réalité de ce que chacun peut supporter[9]. Il ne s'agit pas de reprocher à Diderot un manque de courage. Mais il faut mesurer le choc qu'a été pour lui cette expérience, au cours de laquelle il dut admettre qu'il n'avait pas l'âme d'un martyr de la philosophie. Il écrira dans l'*Encyclopédie* : « Ah, Socrate, je te ressemble peu ; mais du moins tu me fais pleurer d'admiration et de joie[10]. »

Face à la censure

Désormais, Diderot va se montrer beaucoup plus prudent. Comment assurer sa sécurité sans renoncer à diffuser ses idées les plus audacieuses et à instruire le public ? À l'insouciance des premières années succède une conscience aiguë des dangers qui menacent l'homme de lettres dès lors qu'il renonce à la clandestinité et prétend œuvrer publiquement pour le savoir tout en menant une vie de famille et une vie sociale.

Diderot, bien sûr, n'est pas le seul à se poser cette question. Tous les écrivains du siècle ne cessent de se la poser, dès lors que leur ambition est, nous l'avons vu, d'éclairer leurs contemporains, de diffuser largement le savoir et l'esprit critique. Un premier modèle est incarné à la perfection par Voltaire. Celui-ci utilise plus d'une centaine de pseudonymes, qui sont autant de masques. Il publie textes et pamphlets en prenant soin d'affirmer publiquement qu'il n'en est pas l'auteur, tout en laissant entendre à ses amis qu'il l'est évidemment. Il joue à fond des ambivalences de la censure, de la complaisance tacite des institutions : on tolère ses écrits à condition qu'il fasse mine de ne pas les reconnaître. De bruyantes dénégations, parfois plaisantes et ludiques, parfois inquiètes, accompagnent chaque publication, indiquant assez clairement à ses partisans qu'il est bien l'auteur des textes concernés[11]. Au cœur des textes, le jeu des pseudonymes est aussi une technique littéraire qui vise à multiplier les voix et à troubler l'énonciation, dissimulant l'auteur dans un théâtre d'ombres[12]. C'est un jeu sérieux, que Voltaire peut se permettre parce qu'il vit loin de Paris, près de la frontière suisse, prêt à fuir. Il connaît parfaitement les contours de la menace. S'il en joue, il lui arrive aussi de s'en alerter. Lui aussi a connu frayeur et humiliation, en particulier en 1752, lorsque Frédéric II l'a fait arrêter et emprisonner à Francfort pour lui apprendre ce qu'il en coûte de se croire l'égal d'un souverain.

Ce jeu avec les autorités déplaît à Rousseau, qui adopte une position d'auteur radicalement différente. Il revendique hautement et fermement ses écrits, insiste pour les publier sous son nom, y compris lorsqu'ils peuvent lui attirer des ennuis, comme *Émile* et le *Contrat social*. Il y entre une part de bravade – de forfanterie, disent ces ennemis, de courage, rétorquent ses amis – qui tient à la fois de la responsabilité éthique et de la fierté d'auteur. De fait, ce choix de se nommer en tête de ses livres apparaît aux autorités comme une provocation et lui vaut, dans les années 1760, une sévérité accrue, un décret de prise de corps, et l'obligation de fuir la France. Il s'en justifie à plusieurs reprises. Il critique avec ironie le jeu habituel de la prudence et de la dissimulation, qui relève à ses yeux de l'hypocrisie mondaine : « Plusieurs même sont dans l'usage d'avouer ces livres pour s'en faire honneur et de les renier pour se mettre à couvert ; le même homme sera l'auteur ou ne le sera pas devant le même homme, selon qu'ils seront à l'audience ou dans un souper. […] De cette façon la sûreté ne coûte rien à la vanité[13]. » Mais il y a plus : comment peut-on à la fois prétendre tenir un discours de vérité et se cacher ? L'auteur doit répondre de ses écrits, il doit accepter de se mettre en danger, il doit assumer la responsabilité non seulement morale mais aussi pénale de ses textes et mettre ainsi les censeurs face à leur responsabilité. Lorsque le *Contrat social* est condamné à Genève, Rousseau réclame qu'on lui fasse un procès.

Cette posture, qui rompt ostensiblement avec la tradition de la prudence libertine, réactive à l'inverse la tradition antique de la *parrêsia*, cette notion de la philosophie grecque qui désignait le courage d'une parole de vérité adressée au pouvoir, au mépris du danger. Elle implique de mettre en scène l'auteur lui-même comme philosophe exemplaire, prêt à répondre de ses écrits, dont la vie témoigne de la vérité de ce qu'il affirme[14]. Les livres ne se suffisent pas à eux-mêmes, ils doivent être sous-tendus par l'exemplarité de l'auteur. En retour, celui-ci entre dans une dynamique sans fin de

publicité, où il doit se montrer, se justifier, s'expliquer, non seulement sur sa pensée, mais sur sa vie [15].

Il existe enfin, dans la proximité immédiate de Diderot, une troisième option, incarnée par le baron d'Holbach. À distance du jeu des masques voltairiens comme de la *parrêsia* rousseauiste, d'Holbach choisit l'anonymat et le secret pour publier ses écrits matérialistes et athées. Il attribue ses ouvrages radicaux, comme le *Système de la Nature*, à des auteurs déjà morts, et réussit l'exploit de préserver le secret durant toute sa vie. Si bien que, à l'exception de quelques intimes, nul ne fit le rapprochement entre le riche baron allemand qui recevait ses amis chez lui et les manifestes matérialistes dont il était l'auteur. Ce choix radical avait le gros avantage de permettre à d'Holbach de renoncer à l'écriture cryptée, aux allusions discrètes destinées à tromper la censure. Il pouvait se permettre un prosélytisme athée direct et sans fard [16]. En retour, d'Holbach renonçait complètement à la célébrité, ce qui ne semblait pas l'attrister particulièrement.

Diderot, lui, ne choisit aucune de ces options. Ni les masques voltairiens, ni l'intransigeance rousseauiste, ni le strict anonymat de d'Holbach ne lui conviennent. Ces postures tranchées impliquent d'avoir une conception claire de son identité d'auteur et de la destination de ses écrits. Pour sa part, Diderot mène en parallèle des stratégies de publication différentes, sans cesser de s'interroger sur la pertinence des choix qu'il effectue.

Pendant les vingt ans qui suivent sa sortie de Vincennes, Diderot est d'abord l'éditeur de l'*Encyclopédie*, par laquelle il s'efforce de diffuser les lumières auprès d'un large public, mais à l'intérieur du cadre autorisé, ou du moins en jouant avec la tolérance des autorités. L'*Encyclopédie* est, à l'origine, pourvue d'un privilège royal, c'est-à-dire d'une autorisation officielle octroyée aux libraires. Elle peut compter sur de nombreux soutiens proches du pouvoir : la marquise de Pompadour, qui se fait

représenter en 1751 par Maurice Quentin de La Tour avec les premiers volumes du dictionnaire à ses côtés, ou encore Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, directeur de la Librairie, personnage libéral et éclairé, qui joue un rôle de protecteur officieux.

En tant que directeur, Diderot peut publier ses propres articles. Il en rédige plus d'un millier, dont certains sont de véritables manifestes de la philosophie nouvelle et contiennent des idées audacieuses, comme l'article « Autorité politique ». Mais il devient aussi éditeur, publiant ses contemporains, ce qui lui permet de faire connaître plus largement certains textes qui circulaient jusque-là de façon clandestine. C'est le cas du fameux article « Philosophe », rédigé par le grammairien César Dumarsais en 1730, qui constitue un plaidoyer vibrant pour une conception totalement sécularisée de la philosophie.

Diderot doit néanmoins composer avec les autorités et les libraires, faire œuvre de prudence et d'autocensure. L'aventure de l'*Encyclopédie* n'a pas été de tout repos. Dès 1752, une première crise survient, lorsque l'abbé de Prades, un des collaborateurs de Diderot, est accusé par la Sorbonne de soutenir des thèses hérétiques et doit s'exiler. Diderot voit de nouveau se profiler le spectre de la prison. Une nouvelle crise, plus grave, éclate en 1757-1759, dans un contexte de renforcement de la censure : l'*Encyclopédie* est condamnée, le privilège révoqué, d'Alembert abandonne l'entreprise. Finalement, grâce à l'intervention de Malesherbes, une solution est trouvée pour que l'entreprise puisse continuer dans un cadre semi-officieux. À nouveau, en 1766, au moment où doivent paraître les dix derniers volumes de textes, les persécutions reprennent. Le 23 avril, le libraire Le Breton est arrêté et conduit à la Bastille (il sera rapidement relâché). Le contexte est exécrable, quelques semaines plus tôt le chevalier de La Barre a été condamné à mort pour blasphème. Voltaire essaie de convaincre Diderot de s'exiler en Allemagne pour y poursuivre son travail.

Le philosophe s'y refuse, tout en reconnaissant le danger qui pèse sur lui. Il lui écrit une lettre superbe qui dit, sans détour, l'inquiétude qui l'étreint :

> Je sais bien que quand une bête féroce a trempé sa langue dans le sang humain, elle ne peut plus s'en passer. […] Je sais bien qu'un honnête homme peut en vingt-quatre heures perdre ici sa fortune parce qu'ils sont gueux ; son honneur parce qu'il n'y a point de lois ; sa liberté, parce que les tyrans sont ombrageux ; sa vie, parce qu'ils comptent la vie d'un citoyen pour rien, et qu'ils cherchent à se tirer du mépris par des actes de terreur. […] Je sais bien qu'ils en sont venus au point que les gens de bien et les hommes éclairés leur sont et leur doivent être insupportables. Je sais bien que nous sommes enveloppés des fils imperceptibles d'une nasse qu'on appelle *police* et que nous sommes entourés de délateurs. […] Mon âme est pleine d'alarmes, j'entends au fond de mon cœur une voix qui se joint à la vôtre et qui me dit : « Fuis, fuis »[17].

En dépit de ces menaces, Diderot choisit de rester. Par optimisme, parce qu'il espère toujours que les fanatiques vont s'amender, que les autorités vont devenir raisonnables. Il ne se perçoit pas comme un homme subversif, mais comme un homme éclairé, un citoyen utile et vertueux. Et puis, l'exil lui déplaît car ce serait renoncer à ses amis, à sa famille, à sa fille : « Que voulez-vous que je fasse de l'existence, si je ne puis la conserver qu'en renonçant à tout ce qui me la rend chère ? »

On peut lire cette lettre de deux façons. Il est possible d'y voir un défi presque bravache lancé au pouvoir, le choix de continuer à travailler au cœur de la capitale, en prenant tous les risques. Mais on y décèle aussi un aveu : Diderot tient à son confort, à la vie familiale, à ses amis, à sa tranquillité bourgeoise, à son « petit foyer » comme il l'écrit. Il pense peut-

être à l'errance européenne de son frère ennemi Rousseau. Le ton de la lettre n'est pas héroïque, Diderot ne se fait guère d'illusions. S'il reste, écrit-il, c'est qu'il est « retenu par l'inertie la plus stupide et la moins concevable ». La question qu'il se pose est : peut-on se rêver en Socrate luttant contre les préjugés, en Prométhée offrant le savoir aux hommes, et vivre une vie de bon père de famille, de notable respecté de la République des lettres ?

Il est vrai que, en parallèle, Diderot développe une deuxième stratégie de publication qui lui permet de mieux conjuguer la prudence sociale avec l'audace intellectuelle. Dans l'*Encyclopédie*, il s'efforce d'aller le plus loin possible dans les limites de ce que les institutions peuvent tolérer. En revanche, ses textes les plus audacieux, les plus subversifs, les plus personnels aussi, ceux qui assurent aujourd'hui sa gloire littéraire, il ne les publie pas ou, plus exactement, il les publie dans une gazette littéraire manuscrite, qui n'est diffusée qu'auprès d'un petit nombre de têtes couronnées et de grands aristocrates européens, la *Correspondance littéraire* de son ami Grimm. C'est le cas du *Rêve de d'Alembert*, du *Supplément au Voyage de Bougainville*, de *Jacques le Fataliste*, des *Salons*, de *La Religieuse*. Certains textes, même, ne sont pas du tout publiés, comme *Le Neveu de Rameau*, qui ne fut connu de personne du vivant de Diderot.

En réservant une diffusion confidentielle à ses textes les plus audacieux, Diderot ne renoue-t-il pas avec la conception libertine du combat philosophique clandestin ? Pas vraiment, car le philosophe ne mise pas sur un lectorat restreint d'esprits forts contemporains, comme les auteurs libertins, mais sur un large public à venir. Il fait un pari : celui de la postérité, celui de lecteurs futurs qui pourront le lire quand l'évolution des esprits qu'il pressent et qu'il s'efforce d'accélérer aura fait son œuvre. C'est pour cela qu'il collecte et copie très scrupuleusement ses manuscrits, en plusieurs exemplaires, en prévision de la publication de ses œuvres

complètes après sa mort. Comme il l'écrit à la fin de sa vie, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron* : « On ne pense, on ne parle avec force que du fond de son tombeau : c'est là qu'il faut se placer, c'est de là qu'il faut s'adresser aux hommes[18]. »

Ce choix de la postérité est un choix intellectuel[19]. Diderot croit au progrès des connaissances, à l'affaiblissement de la censure et des préjugés. « Si le philosophe parle en vain pour le moment, il écrit et pense utilement pour l'avenir[20]. » Il laisse ainsi à d'autres, notamment à son fidèle ami Naigeon, la responsabilité de l'éditer. Il ne renonce pas à faire connaître ses idées et ses livres, mais il doit attendre que les esprits soient prêts à les recevoir. Et c'est ce qui se passera, puisque Naigeon publiera les œuvres de Diderot, en 1798, sous le Directoire[21]. Il faudra néanmoins attendre les années 1950, avec la découverte et l'inventaire du fonds Vandeul par Herbert Dieckmann, pour que l'œuvre de Diderot soit entièrement connue.

Ce choix de la publication posthume est aussi un pari personnel. Diderot ne renonce pas à la récompense symbolique attachée à son travail, mais il mise sur la reconnaissance de la postérité plutôt que sur une célébrité immédiate. Il s'en explique très longuement dans un long débat qu'il entretient sur cette question avec le sculpteur Falconet. À la célébrité, il oppose la gloire, cet aiguillon du mérite. « Ô valeur inappréciable de la gloire ! » écrit-il. Elle le pousse à tirer le meilleur parti de son talent, tourné vers postérité, sans se préoccuper du jugement de ses contemporains. Autant qu'il est possible, Diderot juge qu'il faut éviter l'exposition publique, de son vivant, tout en travaillant à mériter une gloire durable que seul l'avenir assurera. « Quoi de plus doux que de croire qu'on enrichira sa nation d'un grand nom de plus[22]. » Diderot renoue ainsi avec une conception assez classique de la gloire, contre les formules nouvelles de la célébrité.

Diderot utilise parfois une dernière stratégie éditoriale consistant à placer des textes, ou plutôt des fragments de textes, dans les livres des

autres comme dans l'*Histoire philosophique des deux Indes*, de l'abbé Raynal, auquel il contribue massivement, en écrivant certains des morceaux de bravoure qui ont fait le succès du livre. Aujourd'hui, ces contributions font partie intégrante de son œuvre et sont largement étudiées, après avoir été longtemps ignorées[23]. D'autres ne sont pas identifiées, comme les contributions que Diderot a peut-être données aux livres du baron d'Holbach. Pour ces ouvrages, il ne revendique aucune auctorialité, même posthume. Sa personnalité d'auteur disparaît derrière l'œuvre collective.

Ces stratégies de publications multiples et complexes visent à répondre au mieux à des exigences contradictoires : éclairer le public, assurer sa sécurité et protéger sa famille, préparer sa gloire posthume. Mais elles ne sont pas sans risques. L'*Encyclopédie* a manqué plusieurs fois d'être interrompue, et le résultat final ne satisfait pas Diderot car il découvre en cours de route que les libraires, par mesure de prudence, ont modifié de nombreux articles avant l'impression[24]. Certains de ses propres textes, comme *Le Neveu de Rameau*, ont bien failli disparaître. D'autres textes lui ont été attribués, sans qu'il démente, comme le *Code de la nature* de Morelly. Et son image en fut longtemps brouillée. Pour ses contemporains, et même pour ses amis, il est essentiellement l'éditeur de l'*Encyclopédie*, un auteur au service des autres dont on sous-estime le génie ou dont on regrette qu'il n'ait pas laissé d'œuvre conséquente.

Les doutes de Diderot

La spécificité de la position d'auteur de Diderot ne tient pas seulement à la diversité de ses pratiques, mais aussi à ses hésitations et ses doutes. Lui-même fait de cette hésitation un véritable objet d'interrogation. Il la met en scène pour mieux poser une question stratégique : comment diffuser une pensée contestataire ? Comment faire progresser les lumières et la

connaissance ? À qui s’adresser : au petit cercle des proches, au public élargi, aux générations futures ? Le philosophe doit-il se faire conseiller du prince ? Faut-il s’appuyer sur le pouvoir ou l’affronter ?

Dans ses textes de jeunesse, il s’imagine volontiers dans un face-à-face avec la censure où il aurait le beau rôle. Sous sa plume, la référence à Socrate revient sans cesse, comme la figure par excellence de l’héroïsme intellectuel, du sacrifice à la vérité. Diderot partage les références de son époque. Le procès de Socrate est un des grands mythes des Lumières, un puissant symbole de lutte de la philosophie contre le fanatisme et l’intolérance. Des auteurs mineurs et majeurs s’y sont frottés. Voltaire lui a consacré une pièce et David, un tableau fameux[25]. Ce n’est pas tant la philosophie de Socrate ou de Platon qui intéresse Diderot que la figure même du philosophe en butte à l’injustice du pouvoir, auquel le philosophe moderne peut se comparer : « Socrate, au moment de sa mort, était regardé à Athènes, comme on nous regarde à Paris. » Mais, pour s’identifier vraiment, encore faudrait-il avoir le courage de Socrate, accepter le sacrifice de sa vie au nom de la vérité.

Après Vincennes, nous l’avons vu, Diderot ne se fait plus d’illusion. Il n’a pas l’étoffe d’un martyr. Il cherche alors à justifier une autre ligne, qui recherche moins l’affrontement avec le pouvoir que la ruse et la dissimulation. Dans un texte tardif (1774-1775), l’entretien d’un philosophe avec la maréchale de ***, il met en scène un philosophe à la fois athée et galant qui cherche à convaincre une dame de la bonne société, en maniant un mélange d’arguments philosophiques et de badinage plaisant, conformément à la réinvention du dialogue philosophique depuis Fontenelle. Il n’hésite pas à mettre en scène sa propre prudence dans les derniers mots du dialogue :

> LA MARÉCHALE. – À propos, si vous aviez à rendre compte de vos principes à nos magistrats, les avoueriez-vous ?

DIDEROT. – Je ferais de mon mieux pour leur épargner une action atroce.
LA MARÉCHALE. – Ah ! Le lâche ! Et si vous étiez sur le point de mourir, vous soumettriez-vous aux cérémonies de l'Église ?
DIDEROT. – Je n'y manquerais pas.
LA MARÉCHALE. – Fi ! Le vilain hypocrite[26].

Une telle prudence, qui conduit à brouiller les cartes, à espérer se faire entendre entre les lignes par les lecteurs les plus habiles, ne risque-t-elle pas de corrompre la portée philosophique du discours ? Diderot est trop subtil pour ne pas voir le piège. Dans l'article de l'*Encyclopédie* intitulé « Encyclopédie » et qui peut se lire comme un manifeste, il s'inquiète des stratégies d'autocensure que les auteurs sont obligés d'adopter : « On ne sait souvent ce qu'un homme a pensé sur les matières les plus importantes. Il s'enveloppe dans des ténèbres affectées ; ses contemporains même ignorent ses sentiments ; et l'on ne doit pas s'attendre que l'*Encyclopédie* soit exempte de ce défaut. » Le lecteur est prévenu, il est invité à exercer son esprit critique, à deviner les intentions des auteurs. Mais le constat est aussi un aveu, l'indice d'une inquiétude : saura-t-on jamais ce que Diderot a véritablement pensé ? À vouloir écrire entre les lignes, ne perd-on pas de vue l'efficacité immédiate du discours philosophique, et donc son utilité sociale ? C'est tout le projet de l'*Encyclopédie* qui serait menacé. Aussi Diderot se méfie-t-il des fameux renvois ironiques destinés à tromper la censure et dans lesquels la critique moderne a si souvent salué l'ingéniosité des éditeurs. Dans le même article, il note : « De fréquentes allusions de cette nature couvriraient de ténèbres un ouvrage. La postérité qui ignore de petites circonstances qui ne méritaient pas de lui être transmises, ne sent plus la finesse de l'à-propos, et regarde ces mots qui nous égaient comme des puérilités. Au lieu de composer un dictionnaire sérieux et

philosophique, on tombe dans la pasquinade. Tout bien considéré, j'aimerais mieux qu'on dît la vérité sans détour […][27]. »

Cette tension traverse toute l'œuvre de Diderot, entre une version héroïque du philosophe, héritier de Socrate, ou même de Prométhée, et une vision plus prudente, mais aussi plus inquiète, plus désabusée, où la philosophie n'est jamais certaine de remplir sa tâche, de trouver son public. Cette hésitation est liée, comme chez beaucoup d'hommes de son temps, à la tension entre une vision idéalisée du public à éclairer et la réalité sociologique du public effectif. L'article « Multitude », publié en 1765 dans l'*Encyclopédie*, signale une très grande méfiance à l'égard du plus grand nombre, dont la voix porte toujours spontanément du côté de l'erreur, « de la déraison et du préjugé ». Seule l'action des philosophes peut laisser espérer un progrès du savoir et un recul du fanatisme, « au bout d'un très long temps[28] ». D'où une vision discrètement élitiste, sur le court terme, qui oppose à la multitude le « petit nombre d'hommes sensés ». Cette même thématique parcourt tous les textes de Diderot de ces années-là, notamment sa correspondance avec Falconet. Si Diderot privilégie la gloire posthume, c'est aussi parce qu'il croit que le peuple ne peut s'éclairer que lentement. Dans l'immédiat, il faut privilégier un petit nombre de gens raisonnables, ce qui le conduit à réactiver le thème de l'« église invisible », qu'il oppose au public incapable de juger. « Quand je parle de la voix publique, il ne s'agit pas de cette cohue mêlée de gens de toute espèce, qui va tumultueusement au parterre siffler un chef-d'œuvre, élever la poussière au Salon, et chercher sur le livret si elle doit admirer ou blâmer. Je parle de ce petit troupeau, de cette église invisible qui écoute, qui regarde, qui médite, qui parle bas, et dont la voix prédomine à la longue et forme l'opinion générale[29]. »

Les deux textes expriment la même ambivalence. On peut y lire l'opposition entre une petite élite d'esprits éclairés et la multitude incapable de penser. On peut aussi être sensible à l'optimisme qui s'exprime. La raison n'a pas vocation à rester le privilège d'une élite. La voix des

philosophes ne clame pas dans le désert : elle finira à terme par s'imposer. Mais cette victoire, renvoyée à un futur toujours lointain et indéterminé (« à la longue ») est un pari sans véritable certitude, faute d'une analyse réelle des conditions par lesquelles le jugement raisonnable peut l'emporter sur les préjugés populaires. La métaphore acoustique de l'écho, que Diderot affectionne, ne permet pas de comprendre les mécanismes de l'opinion publique[30]. La formation de celle-ci reste mystérieuse. L'influence, lente mais profonde, que les philosophes exercent sur elle est une croyance indispensable, sans laquelle tout le système de Diderot s'effondrerait, mais dont il soupçonne le caractère peut-être illusoire.

Il lui arrive de douter de la postérité. Le progrès des Lumières n'est pas certain : « Je ne vous blâme pas de travailler à éclairer les hommes ; c'est le service le plus important qu'on puisse se proposer de leur rendre ; mais c'est aussi celui qu'on ne leur rendra jamais », écrivait-il déjà dans les *Promenades du sceptique*[31]. Quelques années plus tard, il continue à s'inquiéter. L'enthousiasme pour les idées nouvelles, fait-il remarquer à Catherine II, ne dure qu'un moment. Avec le temps, la censure peut « abrutir une nation[32] ». Le peuple s'habitue à ne pas lire, bientôt il se désintéresse des idées. Non seulement le philosophe prudent qui parie sur l'avenir sacrifie sa célébrité présente mais il se pourrait qu'il se condamne à n'être jamais lu. L'*Encyclopédie*, elle-même, a-t-elle mérité les vingt-cinq années de travail harassant qu'il lui a consacrées ? Il arrive alors que Diderot renoue avec une vision très pessimiste héritée de la tradition clandestine. Dans les additions tardives à ses *Pensées philosophiques*, il insère une citation de Juste Lipse qui affirme que la vérité « n'est pas faite pour plaire à la multitude[33] ». Ce retour de l'héritage stoïcien est particulièrement sensible dans son dernier grand écrit, l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, consacré à Sénèque. L'opinion publique a disparu de l'horizon, elle se réduit au jugement de la populace, « l'ineptie populaire » dont le sage doit savoir se préserver[34]. La figure du philosophe se resserre

sur le face-à-face avec le souverain, sur son rôle de conseiller, sur ses incertitudes morales. Ce repli est indéniablement le signe d'une inquiétude, voire d'une désillusion à l'égard de l'opinion, même future. Mais il montre aussi que la question du pouvoir politique, à la fois ressource et danger, reste la question essentielle à partir de laquelle Diderot, nourri de références classiques et de son expérience personnelle, pense la condition du philosophe. Son expérience auprès de Catherine II, lors du séjour à Saint-Petersbourg durant l'hiver 1773-1774, a pu servir de révélateur. Il y a développé une conception modeste du rôle du philosophe au regard de l'action politique. Si Diderot n'a sans doute jamais entretenu de grandes illusions sur Catherine II, il a pu méditer sur la vanité du philosophe qui se veut conseiller du prince et sur la fragilité de sa position[35].

Avec Sénèque, Diderot s'est trouvé un alter ego pour méditer sur les ambivalences du pouvoir pour un philosophe. Doit-on le condamner pour sa compromission avec Néron, ou au contraire admirer son choix courageux de philosopher au plus proche du pouvoir, dans l'inconfort d'une situation ambiguë et équivoque ? Le ton du livre tourne rapidement à l'autojustification : Diderot, qui a choisi de vivre dans la bonne société et d'accepter la protection et les subsides de Catherine II, cherche à se disculper, aux yeux du public, mais surtout aux siens propres, de l'accusation d'hypocrisie. C'était déjà, à certains égards, un des objectifs du *Neveu de Rameau,* qui visait à provoquer, à mettre en cause la posture rassurante du philosophe homme du monde, confronté à la mauvaise conscience du parasite et du comédien, à l'universelle « pantomime des gueux ». *Lui* ne désignait-il pas, derrière les apparences du cynisme et de l'histrionisme, une vérité profonde, que *Moi*, enfermé dans les bornes d'une bonne conscience satisfaite, avait bien du mal à réfuter ?

Ainsi va Diderot, loin de toute certitude. L'inquiétude et la mauvaise conscience s'expriment de plus en plus ouvertement. À la fin des années 1760, sa correspondance témoigne d'une exaspération croissante à

l’égard de ses amis, Grimm, d’Holbach et Naigeon, ceux qui ont fait le choix du secret et de la dissimulation. Dans une lettre à Mme de Meaux en 1769, Diderot rapporte une conversation avec d’Holbach et Naigeon : « Ô comme ils se sont moqués de moi, parce que je voulais à toute force être brûlé[36]. » Il leur objecte le cas de Socrate, une fois encore. Mais il n’en obtient que des rires. À leurs yeux, la référence est devenue trop rhétorique, alors que, pour Diderot, elle reste un idéal, inaccessible peut-être, mais qui doit guider les philosophes, sous peine pour eux de sombrer dans le cynisme. « Quand on ne se sent pas le courage d’avouer ses discours, il n’y a qu’à se taire. […] Je ne saurais souffrir qu’un homme qui se laisse appeler philosophe, préfère sa vie, sa misérable vie, au témoignage qu’il doit à la vérité » essaie-t-il d’argumenter, invoquant à nouveau la figure du philosophe prêt à se sacrifier pour la vérité.

Dix ans plus tard, en 1781, la question ressurgit, mais cette fois-ci il n’est plus question de rire ou de se moquer. La discussion vire à l’aigre, les désaccords éclatent au grand jour. Le point de départ est une discussion portant sur leur ami Raynal, qui vient d’être condamné à l’exil pour avoir mis son nom – et son portrait – sur le frontispice de la nouvelle édition de son *Histoire philosophique des deux Indes*. Grimm considère que cette imprudence est injustifiable : « Ou vous croyez, lui disait-il, que ceux que vous attaquez ne pourront se venger de vous, et c’est une lâcheté de les attaquer ; ou vous croyez qu’ils pourront et voudront se venger, et c’est une folie que de s’exposer à leur ressentiment. » Diderot supporte très mal cette critique, qu’il prend personnellement, et il reproche sa lâcheté à son vieil ami. Il rédige alors une longue lettre, qu’il n’a probablement jamais envoyée, dans laquelle il clame sa colère et sa déception. Se serait-il fourvoyé ? Aurait-il accordé son amitié à un hypocrite, un lâche ? Son ami serait-il devenu un complice du pouvoir, son âme se serait-elle rétrécie dans l’antichambre des Grands ?

Critiquant la prudence excessive de Grimm, il prend la défense de Raynal, et plus généralement des auteurs qui n'ont pas eu peur d'affronter la censure, et même la répression.

> Comment sommes-nous sortis de la barbarie ? C'est qu'heureusement il s'est trouvé des hommes qui ont plus aimé la vérité qu'ils n'ont redouté la persécution. Certes ces hommes-là n'étaient pas des lâches. Les appellerons-nous des fous ?
> Il est impossible qu'une page hardie ne blesse et n'irrite quelque particulier ou quelque corps puissant et vindicatif. Où est la folie, où est la lâcheté à négliger également et leur pouvoir et leur impuissance ? […]
> Vous ne savez plus, mon ami, comment les hommes de génie, les hommes courageux, les hommes vertueux, les contempteurs de ces grandes idoles devant lesquelles tant de lâches se font honneur de se prosterner, vous avez oublié comment ils écrivaient leurs ouvrages. Sans être de la classe, je le sais, moi, et je vais vous le dire. Le projet d'offenser ou de plaire fut loin de leur pensée. Ils ne coururent point après la louange ; ils ne redoutèrent point la persécution ; ils voulaient être utiles ; ils voulaient dire la vérité ; ils voulaient la dire fortement[37].

Lorsque Diderot affirme qu'il n'appartient pas lui-même à la classe des héros de l'esprit, des écrivains courageux et vertueux, il ne faut pas y voir une simple formule de modestie, mais un constat lucide, nourri par l'expérience d'une vie. Il vient d'ailleurs d'écrire certaines des pages les plus brûlantes de l'*Histoire philosophique des deux Indes*, notamment la fameuse adresse à Louis XVI qui a suscité la colère de la monarchie, et il l'a fait sans se nommer. Si bien que, en prenant la défense du courage de Raynal, il assume aussi sa propre prudence, et soulage peut-être sa

mauvaise conscience. De fait, le dilemme de Grimm le vise doublement. Raynal serait fou de s'être exposé à la répression en se nommant en tête de l'ouvrage. Diderot lui-même serait lâche d'avoir fait paraître ses critiques sous le nom d'un autre. Sa réponse se situe sur les deux plans. Elle ne se contente pas de défendre le sacrifice héroïque de l'écrivain courageux, mais vante aussi l'efficacité de l'auteur prudent. « Celui qui se nomme au frontispice de son ouvrage est un imprudent, mais n'est pas un fou ; et l'auteur anonyme n'est pas un lâche. […] Si quelqu'un d'entre ces hommes rares sut perdre la fortune, la liberté, l'honneur, la vie, sans murmurer, l'appellerai-je fou ? S'il regretta sa patrie, ses amis, ses concitoyens, l'appellerai-je lâche ? »

Dans cette toute dernière phrase, on peut entendre un écho de la lettre envoyée à Voltaire en 1766. Il n'y a pas plus de lâcheté à choisir la prudence que de folie à prendre des risques. L'essentiel est de ne pas abandonner le combat pour la vérité, de ne pas renoncer à la philosophie, pensée comme un rapport non seulement intellectuel mais militant à la vérité. Elle n'est pas une forme de sagesse solitaire, encore moins un supplément d'âme pour la bonne société, mais une arme au service des progrès de l'humanité.

Comment comprendre, au sein de cette lettre, l'apparente contradiction entre l'intransigeance affichée, qui passe par une certaine emphase rhétorique, et la persistance d'une position plus complexe et prudente ? Certains passages laissent perplexe. À propos de l'*Histoire philosophique des deux Indes*, Diderot évoque « un ouvrage dont ni vous, ni moi, ni d'autres qui s'estiment et valent mieux que nous ne feraient un paragraphe », alors que Grimm ne peut pas ignorer qu'il en a rédigé de nombreuses pages. Mieux, Diderot mentionne explicitement, comme dignes d'éloges, certains passages (comme l'adresse à Louis XVI ou l'éloge d'Eliza Drapper) dont la critique moderne a établi qu'ils étaient de sa plume.

Pour sortir de la perplexité, on peut suivre la lecture que Georges Benrekassa a proposée de ce texte. Il insiste sur l'impossibilité pour Diderot d'aboutir à une position cohérente, ce qui rend le texte contradictoire et proprement impubliable[38]. L'apologie du militantisme intransigeant est travaillée de l'intérieur par une emphase rhétorique excessive qui l'affaiblit. Cette « théâtralité politique par trop lyrique et exemplaire » viserait à dissimuler un désarroi, un « ébranlement intime ». Ce vacillement qui saisit Diderot correspondrait à la dissolution complète de la figure de l'auteur individuel au profit d'une sorte d'auteur collectif. Pour Benrekassa, « l'héroïsme des Lumières » ne peut être assumé que par un sujet collectif qui dépasse les auteurs et écrivains des Lumières et qui s'incarne dans le livre lui-même, seul véritablement digne des Lumières.

Plus récemment, Stéphane Lojkine a radicalisé cette interprétation, en reconstruisant toute la pensée de Diderot autour de la volonté de disparition de la figure de l'auteur individuel. Cet effacement du nom propre serait cohérent avec la pensée métaphysique de Diderot, celle d'une dissémination du vivant, d'une dispersion dans le flux de la nature, « dans le réseau en mouvement des molécules, des hommes et des idées[39] ». C'est pousser trop loin l'intuition de Benrekassa. Au nom de la cohérence théorique et métaphysique de Diderot, Lojkine fait disparaître les contradictions et ne rend pas compte de l'excitation héroïque de Diderot, de l'importance du thème socratique. Il est plus juste de dire que Diderot hésite inlassablement entre deux figures de l'héroïsme des Lumières. La première est celle de l'auteur individuel, dressé contre l'injustice, désireux d'éclairer le public, prêt à se sacrifier pour la vérité. On peut y voir une figure moderne, celle de l'intellectuel, ou de l'*Aufklärer,* mais Diderot pour sa part y projette une grandeur antique, celle du philosophe persécuté. Elle le conduit à opposer le comportement héroïque du philosophe à la sagesse ordinaire, en reprenant une formule qu'il affectionne : « Le peuple dit : "Vivre d'abord, ensuite philosopher". Mais celui qui a pris le manteau de Socrate, et qui aime la

vérité et la vertu plus que la vie, dira, lui : “Philosopher d’abord, et vivre ensuite”. Si l’on peut[40]… » La seconde est celle de l’auteur anonyme, de l’entreprise collective, ou plus exactement du livre lui-même, qu’il s’agisse de l’*Encyclopédie* ou de l’*Histoire philosophique des deux Indes*, ces entreprises plurielles, dans lesquelles la diversité des auteurs s’efface derrière un projet commun, pédagogique et militant[41].

Même porté par l’indignation et la colère, Diderot laisse entendre son ironie, ses doutes, les hésitations qui ont accompagné ses stratégies éditoriales successives. C’est ce qui le rend si précieux, car il nous permet de comprendre autrement la place des Lumières dans l’histoire de l’écriture sous contrainte politique. Il nous aide à esquiver deux erreurs classiques. L’une provient de l’histoire des idées, elle consiste à n’étudier que les doctrines. On s’efforce alors de peser ce que la critique politique et sociale des Lumières doit à la tradition libertine, au spinozisme, au droit naturel. Or la spécificité des Lumières tient d’abord à une conception agissante de la philosophie : celle-ci n’est pas seulement spéculative, elle est chargée de transformer le monde, elle doit permettre aux hommes de « sortir de la barbarie », comme dit Diderot, ce qui implique d’éclairer le plus large public possible, et donc de s’interroger sur les façons de l’atteindre, de le toucher, en dépit de la censure. L’autre erreur, qui est plutôt celle de la sociologie historique, est de voir dans « le philosophe » le précurseur de l’intellectuel, figure qui apparaîtra sur la scène politique française avec l’affaire Dreyfus, c’est-à-dire dans un contexte démocratique où la liberté de pensée et de parole est assez largement assurée. Dans cette perspective, l’histoire des philosophes des Lumières serait celle d’une progressive autonomisation du champ littéraire, permettant aux écrivains de s’attaquer aux autorités religieuses ou politiques en assumant leur part de responsabilité[42].

Le cas de Diderot nous révèle que les philosophes des Lumières sont d’abord préoccupés par la multiplicité des liens de dépendance qui les

maintiennent dans une profonde hétéronomie et les éloignent de l'idéal héroïque qui est le leur. Il doit composer avec la menace politique, avec les obligations sociales de la bonne société (y compris à travers son ami et protecteur d'Holbach), avec le pouvoir économique des libraires, mais aussi avec la contrainte qu'exerce la vie familiale. Certaines de ces dépendances sont subies, d'autres sont des choix revendiqués. Mais toutes composent une configuration que le philosophe doit assumer, et avec laquelle il doit ruser.

Si le poids de ces dépendances se fait tant sentir, c'est que la figure héroïque du Philosophe éclairant le public au péril de sa vie est devenue un idéal, mais un idéal qui reste lointain. Cette contradiction entre un modèle fantasmé et la réalité d'un écrivain installé, père de famille, ami de puissants protecteurs, rend difficile et inconfortable la position de Diderot. Elle le conduit à se justifier inlassablement, avec ce mélange de mauvaise foi et d'ironique lucidité qui le rend unique.

Une des plus fortes contradictions des Lumières se loge sans doute dans la tension, présente chez de nombreux auteurs, entre une dramaturgie héroïque de la vérité, une vision idéalisée et théâtrale d'un combat pour la vérité, et la réalité plus prosaïque de leur réussite sociale et culturelle, de leur intégration au sein de la bonne société. Étonnamment, cette tension, si profondément inscrite dans un moment particulier de l'histoire, celui d'une monarchie absolue travaillée de l'intérieur par la tentation libérale et réformiste, ne les éloigne pas de nous, elle nous les rend proches par les incertitudes qu'elle suscite sur la nature même d'une écriture militante.

Diderot en est le meilleur exemple. Ses harangues éloquentes et indignées nous touchent moins que ses doutes et ses angoisses, car nous avons appris à nous méfier de la rhétorique et de la théâtralité. Diderot nous séduit quand il abdique la souveraineté de l'auteur tout-puissant pour mieux sonder les vertiges d'une position intenable, pour exorciser le spectre d'une parole solitaire que nul n'entend. Dès lors, il multiplie les voix et les genres,

au risque parfois de s'y perdre. Comme l'a montré Jean Starobinski, Diderot n'a cessé, pour trouver sa propre voix, d'utiliser la parole des autres, comme traducteur, comme éditeur, comme commentateur. Il n'est pas un écrivain solitaire, qui prétend tirer de son fonds propre un discours singulier. Il dialogue avec ses amis, ses adversaires, mais aussi avec les grands auteurs qui l'ont précédé et qu'il commente inlassablement, ce qui donne à ses écrits ce ton décousu qui déconcertait parfois ses contemporains et le rend si moderne. Diderot, c'est l'enthousiaste qui doute, le philosophe militant qui s'interroge en permanence sur son rôle, sur l'efficacité de l'écriture, sur les bienfaits de la philosophie. Cette polyphonie, ces hésitations, loin de tout dogmatisme, sont sans doute la part vive de sa parole, l'héritage qui nous oblige et nous sollicite. « Pour avoir si constamment fait la part de la parole des autres, Diderot obtient de voir son plus cher désir récompensé : nous le tenons toujours pour notre interlocuteur, nous qui sommes sa postérité[43]. »

---

1. L'origine de cette citation, souvent reprise mais peut-être apocryphe, est difficile à identifier. Elle est généralement située dans le contexte de la guerre d'Algérie, parfois, de façon moins vraisemblable, en Mai 1968.

2. *Le Monde*, 2 avril 1966, cité par Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*, Paris, Fayard, 2017, p. 106. De nombreux journaux de gauche défendent l'idée que la censure porte sur Diderot autant que sur le film de Rivette : « Diderot encore sous la censure », écrit *L'Humanité*, « Diderot à l'Index », pour *L'Express* (*ibid.*, p. 71).

3. Voir les remarques de Georges May dans la préface à D. Diderot, *La Religieuse*, dans *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Hermann, 1975.

4. R. Darnton, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 1983 ; *id.*, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

5. Sur la vie de Diderot, la biographie de référence reste celle d'Arthur M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, trad. par Gilles Chahine, Annette Lorenceau et Anne Villelaur, Paris, Robert Laffont, 1985.

6. D. Diderot, *Lettre sur le commerce de la librairie* [1763], dans *Œuvres*, t. III, *Politique*, éd. par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 108. Sur ce mémoire, rédigé à la demande des libraires parisiens, voir R. Chartier, « Diderot et ses corsaires », *Inscrire et effacer, op. cit.*, p 177-192.

7. Jules Michelet, *Histoire de France*, t. XV, *Louis XV*, Paris, Flammarion, 1893, p. 399.

8. Emmanuel Boussuge et Alain Mothu, « Autour de Diderot. Archives policières de la Bastille, 1748-1749 », *La Lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 317-364.

9. M. Delon, « Vincennes », *Diderot, cul par-dessus tête*, Paris, Albin Michel, 2013.

10. Article « Socratique », *Encyclopédie, op. cit.*

11. Olivier Ferret, « *Vade mecum, vade retro.* Le recours au pseudonyme dans la démarche pamphlétaire voltairienne », *La Lettre clandestine*, n° 8, 1999, p. 65-82 ; G. Benrekassa, « L'interlocuteur voltairien : le masque et la plume », dans Christiane Mervaud et Sylvain Menant (dir.), *Le Siècle de Voltaire. Hommage à R. Pomeau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, vol. 1, p. 89-97.

12. Genevieve Lloyd, *Enlightenment Shadows*, Oxford, Oxford University Press, p. 45-48.

13. J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, *op. cit.*

14. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*

15. A. Lilti, « Reconnaissance et célébrité. Jean-Jacques Rousseau et la politique du nom propre », *Orages, Littérature et culture*, n° 9, 2010, p. 77-94.

16. A. Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, *op. cit.* ; Mark Curran, *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*, Londres, Royal Historical Society, 2012.

17. D. Diderot, *Correspondance*, t. VI, *janvier 1766-décembre 1766*, éd. par Georges Roth, Paris, Minuit, 1961, p. 334.

18. D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, dans *Œuvres*, t. I, *Philosophie*, éd. par L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 1120.

19. J.-C. Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998, p. 157-198.

20. D. Diderot, *Mélanges pour Catherine II*, dans *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 348.

21. Pascale Pellerin, « Naigeon : une certaine image de Diderot sous la Révolution », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 29, 2000, p. 25-44. Voir aussi *id.*, « Diderot et l'appel à la postérité : une certaine relation à l'œuvre », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 35, 2003, p. 25-40.

22. D. Diderot, Lettres à Falconet [août 1766], dans *Œuvres*, t. V, *Correspondance*, éd. par L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 664 et 680 ; D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, *op. cit.*

23. G. Goggi, *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 2013.

24. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 81-116.

25. Paulin Ismard, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.

26. D. Diderot, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 943.

27. Article « Encyclopédie », *Encyclopédie*, *op. cit.*, t. V, 1755.

28. Article « Multitude », *ibid.*, t. X, 1765.

29. D. Diderot, Lettre à Falconet [septembre 1766], dans *Œuvres*, t. V, *op. cit.*, p. 679.

30. « En quoi donc, et quand est-ce que la multitude a raison ? En tout ; mais au bout d'un très-long-tems, parce qu'alors c'est un écho qui répète le jugement d'un petit nombre d'hommes sensés qui forment d'avance celui de la postérité » (« Multitude », art. cit.), « le peuple, mon ami, n'est à la longue que l'écho de quelques hommes de goût » (*Id.*, Lettre à Falconet [février 1766], dans *Œuvres*, t. V, *op. cit.*, p. 616).

31. *Id.*, *Promenades du sceptique*, dans *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 74.

32. *Id.*, *Mélanges pour Catherine II*, dans *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 265.

33. *Id.*, *Addition aux pensées philosophiques*, dans *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 48 : « Satis triumphat veritas si apud paucos, eosque bonos, accepta sit ; nec ejus indoles placere multis. » Voir M. Delon, *Diderot*, *op. cit.*

34. B. Binoche, *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2018, p. 163-164.

35. Ariane Revel, *« Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire… ». Écriture philosophique et transformation politique en France, 1750-1780*, thèse de doctorat en philosophie, université Paris-Est Créteil, 2017.

36. Diderot, Lettre à Mme de Meaux, *Correspondance*, *op. cit.*, t. IX, p. 112.

37. D. Diderot, *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à monsieur Grimm*. Datée du 25 mars 1781, avec un post-scriptum du 25 mai, la lettre a été conservée dans les manuscrits légués à la fille de Diderot, et découvert par Herbert Dieckmann dans le fonds Vandeul. L'original se trouve à la BNF (Mss NAF 24932, 3-12), le texte a été publié par H. Dieckmann dans *Inventaire du fonds Vandeul*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1951, p. 238-253, puis repris par G. Roth dans son édition de la *Correspondance* de Diderot, *op. cit.*, t. XV, p. 210-227. Je modernise l'orthographe.

38. G. Benrekassa, « Scène politique, scène philosophique, scène privée : à propos de la Lettre apologétique de l'abbé Raynal à monsieur Grimm », dans *Interpréter Diderot aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Le Sycomore, 1983, p. 181.

39. Stéphane Lojkine, « Diderot, l'engagement sans le nom », *Littérature classique*, n° 80, 2013.

40. D. Diderot, *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à monsieur Grimm*, *op. cit.* La même formule, « philosopher d'abord et vivre ensuite », se trouvait déjà dans une lettre à Necker de 1775, où Diderot réfléchissait sur le rôle des philosophes, puis à nouveau dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en 1778. Ici, Diderot rajoute la référence à Socrate.

41. Cet effacement correspond bien à une tendance anti-individualiste à l'œuvre dans la pensée des Lumières, mis en évidence par Charlie Coleman, *The Virtues of Abandon. An Anti-*

Individualist History of the French Enlightenment, Stanford, Stanford University Press, 2014.

42. Didier Masseau, *L'Invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII e siècle,* Paris, PUF, 1994.

43. J. Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012, p. 82.

CHAPITRE X

Le philosophe utopique

Épuisé par une longue conversation avec un Anglais misanthrope, sans indulgence pour les vices du temps et sans espoir pour l'avenir, un homme de lettres parisien s'endort. Il rêve qu'il se réveille sept siècles plus tard, dans une ville à la fois familière et méconnaissable, où toutes les promesses des Lumières ont été tenues. On aura reconnu là le point de départ de *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais,* publié par Louis-Sébastien Mercier en 1770 et qui fut l'un des plus grands succès de librairie du XVIII^e^ siècle[1]. Le livre marque une date importante dans l'histoire de l'utopie. Il rompt avec les récits de voyage rocambolesques qui menaient le héros à la découverte de pays imaginaires et de sociétés idéales. L'utopie s'inscrit désormais dans un lieu bien connu, mais situé dans le futur. La société décrite n'est plus un autre monde, ouvert à toutes les inventions, à toutes les possibilités. Elle figure un avenir idéal, une projection dans le temps des espoirs du présent. Ce choix inédit impose à l'auteur son lot de contraintes : le sel de la fiction repose sur un jeu subtil de différences et de ressemblances. Le narrateur y découvre non pas une autre société, mais la sienne, transformée par les progrès des Lumières. À la différence de ce que deviendra, au siècle suivant et surtout au XX^e^ siècle, la littérature d'anticipation, l'enjeu n'est pas de multiplier les inventions techniques surprenantes, d'imaginer des

transformations inouïes, mais bien de supposer accomplies les réformes projetées du temps même de l'auteur et de ses lecteurs. Le narrateur n'est jamais vraiment dépaysé dans le Paris de 2440. Le lecteur non plus.

Le récit rend ainsi palpable la tension qui traverse les Lumières entre une énergie utopique, dont le siècle suivant saura se souvenir, et un réformisme plus empirique, qui peine parfois à s'émanciper des figures du pensable. Ces deux courants de l'écriture utopique ne constituent pas deux traditions étanches et la Révolution contribuera à les rapprocher, en politisant la fiction utopique au moment où l'histoire semble s'ouvrir à de nouveaux possibles[2]. Cette ambiguïté n'est pas sans incidence sur l'interprétation générale qu'on donne de leur héritage : pragmatisme bourgeois, utile mais suranné, ou réserve imaginaire de futurs non advenus ? Tiraillées entre les conventions d'un genre littéraire de mieux en mieux établi et les horizons philosophiques de la cité idéale, les utopies des Lumières sont beaucoup plus diverses et intrigantes qu'on ne le pense, et l'ironie n'y est pas absente[3]. Parmi les figures familières que les utopies donnent à voir, les savants et les philosophes occupent une place de choix, ce qui permet d'interroger sous un angle différent la façon dont leur savoir et leur discours organisent l'horizon des possibles. Les jeux du discours utopique sont autant de miroirs, optimistes ou inquiets, dressés devant l'intellectuel des Lumières.

L'utopie réformatrice

Il n'est guère étonnant que Mercier, militant actif des droits des hommes de lettres, engagé, avec son ami Beaumarchais, dans la création de la Société des auteurs dramatiques, ait consacré plusieurs pages à imaginer la vie de ses confrères, ou plutôt de ses lointains descendants[4]. Le narrateur, sortant de la bibliothèque du roi où il a eu l'heureuse surprise de découvrir que les

collections avaient été réduites à quelques livres rares, importants et précieux, apprend que les hommes de lettres sont devenus, dans le Paris de 2440, les « citoyens les plus respectables », en raison de leur savoir, mais surtout de leur vertu et du rôle d'édification morale qui leur est désormais dévolu :

> Nous avons oublié les faiblesses particulières qu'en qualité d'hommes ils ont pu avoir. Nous ne voyons que cette masse de lumière qu'ils ont formée, agrandie : c'est un soleil moral qui ne s'éteindra plus qu'avec le flambeau de l'univers[5].

Devenus philosophes, les hommes de lettres ont surpassé, et de loin, ceux du XVIII^e^ siècle, en poursuivant les timides avancées qui avaient rendu ces derniers bien supérieurs, déjà, à leurs prédécesseurs. Les écrivains, en 2440, ont désormais rempli les objectifs que les philosophes leur avaient fixés au temps de Mercier : ils ont « foudroyé la superstition » et « soutenu les droits des peuples »[6]. Ils disent la vérité aux tyrans et, grâce à leur maîtrise de l'histoire, dictent le jugement de la postérité.

Investis de ce rôle prestigieux, les hommes de lettres ont adopté de nouvelles sociabilités. Ils vivent tous à Montmartre, autour du nouveau siège de l'Académie, dans une sorte d'Arcadie qui leur procure à la fois la solitude de la retraite et le voisinage des confrères. À mi-chemin entre un idéal antique et un modèle chrétien (« nos académiciens sont des chartreux[7] »), ils se sont réapproprié l'institution littéraire : l'Académie ne contient plus que des écrivains et leur nombre est illimité. Ils vivent à l'abri des tentations sociales, au sein d'une microsociété fraternelle propice au travail intellectuel. Le narrateur, qui a la chance d'assister à une séance de réception à l'Académie, s'émerveille de n'y entendre que des discours éloquents et sages, de n'y voir que des comportements dignes et amicaux. Les écrivains ont abandonné leurs querelles mesquines, leurs rivalités

stériles, et contribuent avec enthousiasme à l'œuvre commune. « Je vis, ô spectacle édifiant ! Ô moment inouï dans les annales de la littérature ! Je vis les personnes qui composaient l'assemblée se considérer d'un œil doux et caressant. Je vis les académiciens ouvrir mutuellement leurs bras, pleurer de joie, le sein appuyé et palpitant l'un contre l'autre[8]. »

Ces embrassades édifiantes sont évidemment dictées par la culture de la sensibilité propre aux années 1770. Elles éclairent bien la logique du texte de Mercier : la description du Paris de 2440 n'a guère d'autonomie fictionnelle ni de cohérence idéologique, elle n'est qu'à peine utopique, elle se contente de déployer la critique de la société de l'auteur au nom de ses propres valeurs. Le Paris idéal que Mercier imagine est celui où le progrès social et moral déjà amorcé de son temps aurait abouti à dissiper toutes les erreurs qui règnent encore dans celui qu'il fréquente.

Que la fiction utopique soit avant tout l'arme d'une critique, il n'y a là rien d'extraordinaire. N'est-ce pas le propre même du genre ? Ce qui frappe, ici, c'est à la fois le caractère très explicite de cette critique (dans le récit, un académicien présente un discours sur l'histoire de l'Académie au XVIII^{e} siècle, qui dénonce ses abus et ses ridicules, en particulier le rôle joué par les riches et les puissants au détriment des hommes de lettres et des savants) et le manque d'imagination qui préside à la construction fictionnelle. Mercier n'imagine pas un autre modèle de l'homme de lettres, d'autres principes, d'autres institutions. Il se contente de projeter dans l'avenir un monde littéraire entièrement conforme aux souhaits vertueux des écrivains des Lumières, sans se préoccuper, d'ailleurs, des difficultés qu'un tel modèle soulèverait. Au reste, lui-même se réclame explicitement de cette figure de l'homme de lettres en *philosophe,* au sens que ses contemporains donnaient au terme : non pas un spécialiste de la philosophie comme discipline intellectuelle, mais un sage, capable à la fois de penser le bien et de le vouloir, mû par l'intérêt public et le goût de la vérité. Les premières lignes de l'avant-propos l'affirment avec force : « Désirer que

tout soit bien est le vœu du philosophe. J'entends par ce mot, dont on a beaucoup abusé, l'être vertueux et sensible qui veut le bonheur général parce qu'il a des idées précises d'ordre et d'harmonie. » Derrière cette formulation générale, qui fait du philosophe une incarnation de la sagesse, perce une figure plus militante, qui donne sa tonalité à l'utopie, celle d'un homme de lettres pleinement engagé dans la lutte contre les préjugés et les superstitions, investi d'un rôle politique et moral, maniant les armes de la raison au profit du progrès commun.

Le texte de Mercier est donc une satire articulée à un idéal régulateur, qu'il partage avec beaucoup d'auteurs de son temps, ceux qui commencent à écrire au début des années 1770 (il est né en 1740), après les grands combats intellectuels du milieu du siècle. Ils ont été nourris par l'*Encyclopédie*, le modèle voltairien et l'optimisme réformateur. Ils peuvent rêver d'une autonomie financière et intellectuelle, réclamer un contrôle complet sur les instances de consécration, prôner un rôle et un comportement édifiants et exemplaires, revendiquer un prestige social et moral incontesté. Quelques années plus tard, Mercier développera longuement cet idéal dans un autre texte, qui cette fois ne se présente plus comme une utopie, mais bien comme un essai : *De la littérature et des littérateurs*, publié en 1778, propose une véritable apologie des hommes de lettres et de leur rôle politique et moralisateur, où le vocabulaire des « lumières » est omniprésent.

> Tout écrivain est particulièrement lié à la justice d'une manière solennelle et avant toute autre obligation. L'infraction de la justice est une injure faite au genre humain ; voilà pourquoi tout Auteur digne de ce nom sent vivement le tort que l'on fait à son semblable ; il ne peut le tolérer. Il est le vengeur de la cause publique, et l'oppression qui est tombée sur son voisin doit lui devenir personnelle ; il ne peut se dispenser d'élever la voix, et

> l'écrivain le plus estimé sera toujours celui qui réclamera avec le plus de force les droits imprescriptibles de la justice et de l'humanité. […]
> Peut-on trop honorer ces hommes supérieurs qui étendent nos lumières, qui établissent le Code moral des Nations et les vertus civiles des particuliers ? [9]

L'optimisme de Mercier, si éclatant dans *L'An 2440,* ne se dément pas. Le triomphe des hommes de lettres n'est pas seulement la conséquence à venir du « progrès des lumières », il en est la condition, car les écrivains, en réformant les mœurs, enfantent le changement :

> Depuis trente ans seulement, il s'est fait une grande et importante révolution dans nos idées : l'opinion publique a aujourd'hui en Europe une force prépondérante à laquelle on ne résiste pas. Ainsi, en estimant le progrès des lumières et le changement qu'elles doivent enfanter, il est permis d'espérer qu'elles apporteront au monde le plus grand bien, et que les tyrans de toute espèce frémiront devant ce cri universel qui retentit et se prolonge pour remplir et éveiller l'Europe [10].

Quelques années auparavant, un autre auteur, beaucoup moins célèbre que Mercier, avait déjà utilisé le récit utopique pour proposer une vision idéale du rôle des hommes de lettres dans une société gagnée par les progrès des Lumières. *Le Voyageur philosophe,* de M. de Listonai (pseudonyme de Daniel Jost de Villeneuve), ne situait pas son empire idéal dans un avenir lointain, mais sur la lune, suivant une tradition ancienne que Cyrano de Bergerac avait illustrée un siècle plus tôt. Sur la face cachée de la lune, le voyageur découvre une version idéalisée de l'Europe, nommée « Amérique », dans laquelle les défauts des hommes ont disparu, grâce à

l’usage immodéré d’un sixième sens (le bon sens, sans doute). Les hommes y sont éclairés, l’esprit philosophique a progressé, les mœurs aussi, ce qui réjouit hautement le narrateur, figure autoproclamée de philosophe vertueux qui affirme sans ambages : « L’esprit philosophique a, je crois, dirigé la plupart de mes recherches[11]. » Ici, encore, l’état idéal découvert par le voyageur n’est qu’une extrapolation des progrès déjà effectifs de l’Europe, dont les réussites et les découvertes sont vantées dès la préface. La critique permise par le voyage en utopie n’est pas dirigée contre les valeurs du siècle, mais vise plutôt à réaffirmer celles-ci, à en proclamer les effets souhaitables, à décrire la situation idyllique qui devrait régner lorsque les résidus de préjugés auront disparu. La critique utopique est dans le prolongement presque parfait du discours réformiste des philosophes. Les hommes de lettres y jouent donc, ici encore, un rôle essentiel.

Un chapitre entier est consacré à la littérature et déploie l’idéal d’une société littéraire régulée, où la critique est interdite, où les jeunes auteurs sont encouragés par des aides publiques jusqu’à leur troisième échec, qui les oblige alors à abandonner la carrière. La mise en place de cette scène littéraire administrée, débarrassée des affres de la critique et des rivalités d’amour-propre, permet l’éclosion de véritables talents :

> Sous la protection de Mécènes éclairés, à l’abri de la critique passionnée, on vit en peu de temps des génies pleins d’une noble ardeur, parvenir à la cime du Parnasse : tel faible à son aurore, qu’une censure amère aurait étouffé ; à son midi, éclipsait tous ses rivaux.
>
> C’est par de semblables moyens que l’émulation et l’amour de la gloire, qui n’excluent pas l’intérêt personnel, étendirent la carrière des talents ; que le goût s’épura et que la nation se procura des plaisirs, et recueillit des lauriers immortels[12].

Les progrès des lettres, des mœurs et du goût marchent d'un seul pas. Ils ne reposent pas sur la liberté intellectuelle, mais plutôt sur un idéal de régulation sociale de la vie littéraire, sur une politique d'encouragements et une gestion malthusienne. Déjà présent chez Mercier, pour lequel il s'agissait de lutter contre l'anarchie littéraire, le motif s'accentue ici, au point de prendre une teinte dirigiste. Cette tentation est puissante chez les auteurs du XVIII^{e} siècle, préoccupés par la prolifération incontrôlée des auteurs et des livres, redoutant un monde où chacun pourrait se dire écrivain et livrer au public sa prose. Parce que l'homme de lettres est investi d'une mission morale et édifiante, son activité doit être régulée par la communauté, soit sous la forme harmonieuse d'une autonomie collective (tempérée par les autodafés de livres inutiles) chez Mercier, soit par le mécénat et la censure, chez Listonai. L'utopie prend ici en charge les inquiétudes suscitées, chez les philosophes, par le développement, qui leur paraît anarchique, de l'espace public, et la menace du charlatanisme.

La fiction utopique, chez les deux auteurs, sert ainsi à légitimer une conception de l'espace littéraire. Les narrateurs, qu'ils aient voyagé dans le temps ou dans l'espace, découvrent un monde semblable au leur, une version améliorée, idéalisée, dont les défauts les plus évidents ont disparu. Les hommes de lettres y sont délivrés des vices humains – la jalousie, la rivalité, la mesquinerie ou la petitesse. L'évaluation des mérites est transparente. La collectivité y joue son rôle d'encouragement et fournit les conditions idéales, assurant un cercle vertueux de production et de diffusion des lumières.

Le voyage philosophique

La tradition utopique, telle qu'elle s'est développée depuis Thomas More, permet toutefois d'autres récits, où le narrateur, après des voyages plus ou

moins risqués, et souvent assez improbables, découvre une société radicalement différente de la sienne, régie par des valeurs opposées et qui fait figure de société idéale. Plusieurs récits publiés à la fin du XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle s'inscrivent dans ce courant, renouvelé par la vogue des récits de voyage exotiques où les Européens se confrontent à des sociétés lointaines. Les sociétés utopiques que découvrent les voyageurs ne ménagent guère de place aux hommes de lettres et aux philosophes, figures strictement européennes. Ce sont généralement des sociétés peu différenciées, avec une faible division du travail, sans imprimerie.

L'incarnation de la sagesse, et donc de la philosophie, est prise en charge par la figure du prêtre et, parfois, du magistrat. Ce sont eux qui argumentent, souvent au nom de la religion naturelle, contre les préjugés des voyageurs européens, et se font les porte-parole, plus ou moins explicites, de l'auteur et de ses idées les moins orthodoxes. À la limite, tous les membres de ces sociétés sont des philosophes en puissance, au sens où ce sont des hommes sages qui suivent la nature et la raison, comme dans *La République des philosophes,* attribuée à Fontenelle [13].

Il se peut que le narrateur lui-même soit un philosophe en puissance, comme Jacques Massé dans le roman de Simon Tyssot de Patot. Celui-ci s'ouvre sur la vocation du narrateur :

> L'inclination que j'avais eue dès le berceau pour les Belles Lettres, pour les Antiquités, et pour les choses rares et étrangères, que je voyais apporter des parties éloignées de la terre, fit résoudre mon Père de me mettre de bonne heure au Collège. La facilité avec laquelle j'apprenais mes leçons était extraordinaire : ma diligence et ma mémoire me procuraient le prix dans toutes les Classes. Les louanges que mes Maîtres me donnaient, joint à l'affection que mes parents me faisaient paraître redoublaient mon émulation : je ne me donnais aucune

> relâche, et j'avais si bien employé mon temps, qu'à l'âge de dix-huit ans j'entendais très bien le Grec et le latin : j'avais fait ma philosophie, et j'étais déjà fort avancé dans les Mathématiques, lorsque mon père, David Massé, qui était capitaine de Navire, eut le malheur de sauter avec son vaisseau, par l'imprudence d'un matelot, qui mit innocemment le feu aux Poudres[14].

Cette vocation savante est ainsi contrariée par la mort du père, qui oblige le héros à devenir chirurgien, ce qui lui permettra de voyager. Elle laisse néanmoins d'importantes traces. Durant son apprentissage, le jeune homme préfère lire les débats suscités par les œuvres de Descartes, Gassendi et Hobbes, plutôt que de s'appliquer à l'apprentissage du métier. Par la suite, le récit de ses voyages à travers le monde est marqué par une incrédulité revendiquée à l'égard du récit biblique (« les prophéties, un abîme d'obscurité et un galimatias ridicule ; et l'Évangile, une fraude pieuse inventée pour bercer des femmelettes et des esprits du commun[15] »). Cet esprit fort est d'abord un esprit curieux, toujours désireux d'apprendre. Les aventures de la première partie du roman, avant même l'arrivée dans l'île, sont entrecoupées de dissertations scientifiques et philosophiques. Par la suite, une célèbre conversation avec le juge et le prêtre du village (chapitre VII) s'inscrit ouvertement dans la tradition du dialogue philosophique. De façon plus explicite encore, lorsque, dans la suite du voyage, Jacques Massé rencontre un jeune Gascon libertin, « le plus hardi athée ou déiste que j'aye vu de mes yeux[16] », celui-ci lui raconte une fable blasphématoire, qu'il dit tenir d'un « philosophe arabe ». L'ensemble du récit peut alors se lire comme un roman d'apprentissage. Destiné par sa vocation à devenir un savant, empêché par les circonstances tragiques de la mort de son père et par la nécessité de sa vie, le héros devient un véritable philosophe, sceptique et libertin, grâce à ses voyages, à la double confrontation avec les sociétés utopiques et leur sagesse naturelle ainsi

qu'aux savoirs et croyances étrangères. L'utopie, dans ce dispositif, joue un rôle semblable à celui de la confrontation avec des cultures différentes : elle vise moins à proposer un idéal à suivre qu'à révoquer en doute les croyances les mieux admises, en suscitant le choc relativiste de la comparaison[17]. Le philosophe n'y figure pas sous les traits de l'homme de lettres exerçant, dans la société utopique, un magistère moral, mais du voyageur définitivement libéré de tous ses préjugés.

Ironie et utopie

Lorsqu'il reprend ce modèle, au milieu du XVIII^e^ siècle, Tiphaigne de la Roche lui fait subir une profonde distorsion, qui doit beaucoup à son ironie très particulière[18]. Déjà, dans la *Giphantie* (1760), l'auteur oppose le narrateur, philosophe par goût – « ton penchant pour la philosophie m'a prévenu en ta faveur » lui déclare le préfet de l'île en l'accueillant[19] –, et les « hommes de lettres », ces professionnels de la littérature qui s'acharnent à se déchirer par aigreur, pour le plus grand plaisir du public : « On aime à les voir avilir la littérature et se déshonorer mutuellement. Je laisse la malignité des lecteurs se faire un jeu de la malignité des auteurs[20]. » Si la charge n'est pas nouvelle, elle dénote un regard pour le moins critique à l'égard de la figure de l'écrivain, et même du philosophe militant et moraliste.

Dans l'*Histoire des Galligènes*, publiée en 1765, Tiphaigne va plus loin et subvertit systématiquement le modèle du voyageur-philosophe échoué dans une île utopique. Le héros, Duncan, accoste sur une île inconnue, après plusieurs naufrages rocambolesques dont le texte se plaît à souligner le caractère conventionnel. Il y découvre une société utopique, fondée autrefois par Almont, un Français réfugié, et régie par des principes diamétralement opposés à ceux des Européens. La cité des Galligènes est parfaitement égalitaire, fondée sur la communauté des biens, un déisme

tolérant, le gouvernement des Anciens et le pouvoir du peuple, ce qui implique, à la grande surprise du héros, une morale spécifique : l'amitié, la reconnaissance ou la fidélité y sont des vices, car elles favorisent les liens particuliers au détriment du bien commun. Il revient à l'État, et à lui seul, d'organiser la circulation des honneurs et des bienfaits.

Cette situation de départ pourrait sembler assez classique, si on n'entendait, déjà, dans la dénonciation de toutes les vertus privées une note assez inquiétante. Le récit se déploie dès lors dans une double direction inattendue. D'une part, la société des Galligènes, loin d'être une utopie hors de l'histoire, se révèle être une société en crise. Les principes qui doivent la régir ne sont pas véritablement respectés. Une révolte éclate, qui est écrasée, mais révèle la menace despotique à l'œuvre dès lors qu'il s'agit de maintenir autoritairement une société égalitaire minée par des pratiques individualistes. D'autre part, Duncan ne manifeste qu'incompréhension et réticences à l'égard des idéaux des Galligènes. Alors qu'il se revendique philosophe, il se montre incapable de dépasser ses préjugés. Lorsqu'il découvre certains éléments de l'organisation sociale des Galligènes, par exemple la communauté des femmes, il leur oppose inlassablement de prétendues lois naturelles qui ne sont que les usages de sa propre société : « Il en jugeait par une certaine répugnance, qu'il pensait tenir de la nature et qu'il regardait comme beaucoup plus sûre que le raisonnement[21]. » À plusieurs reprises, les commentaires ironiques du narrateur soulignent ce décalage entre la prétention à philosopher de Duncan et ses préjugés obtus. Lorsque Duncan multiplie les beaux discours abstraits pour convaincre les Galligènes de renoncer à leurs lois malthusiennes, le commentaire est sans équivoque : « j'admire les raisonnements de Duncan : mais mon avis est qu'Almont avait raison et que les Galligènes avaient une bonne loi[22] ». De façon moins habile sur le plan narratif, l'ironie se glisse dans le discours même du philosophe : « Nous autres qui sommes philosophes et qui entendons si bien les intérêts de l'humanité, quoique nous ne pensions

guère à rendre les hommes heureux[23]. » Nous sommes loin, ici, de l'assurance de Mercier, exactement contemporaine, et de sa croyance optimiste dans le rôle politique des philosophes et des hommes de lettres.

Comme dans les textes classiques du voyage imaginaire, Tiphaigne ménage l'espace d'un dialogue entre le philosophe européen naufragé et un sage local, en l'occurrence un « Ancien », qui lui démontre la variabilité des pratiques et des coutumes. À chaque argument de Duncan, l'Ancien répond « vous avez raison », avant de plaider pour une sorte de relativisme normatif : « Dans votre constitution, vous avez raison ; dans la nôtre, nous avons aussi raison. Que l'un ne blâme donc pas les mœurs et les lois de l'autre ; que chacun vive en paix, et qu'il soit vertueux à la mode de son pays[24]. » L'Ancien représenterait-il ici le véritable philosophe, celui qui peut, grâce à sa sagesse, accéder à une vision pacifique et relative des coutumes humaines, que l'auteur reprendrait à son compte ? C'est une lecture tentante, car elle permet de rapatrier l'ouvrage dans un périmètre plus familier. Mais Tiphaigne est un auteur bien plus retors, qu'on ne saurait enrôler derrière le drapeau de l'utopie à visée progressiste. À la différence de ses nombreux prédécesseurs, voyageurs en utopie, Duncan se montre incapable d'accéder à ce niveau de réflexion et campe inflexiblement sur ses positions. Ainsi, c'est la vertu philosophique du voyage lui-même, fondement du genre, qui est battue en brèche. Duncan est de plus en plus ridicule et ne semble rien retirer de son voyage. Le philosophe est impuissant et la fonction de l'utopie s'estompe. Sa signification, du moins, se brouille en se teintant de pessimisme, au fur et à mesure que la société des Galligènes semble décliner, minée par les contradictions entre sa constitution et la nature humaine. La fiction utopique, dès lors, confine à la parodie du genre, et le philosophe, trop assuré de son savoir, fait les frais de l'ironie mélancolique de l'auteur.

Swift avait poussé plus loin encore l'anti-utopie, dans les *Voyages de Gulliver,* publiés en 1726, qui se présentent comme une parodie des voyages

merveilleux dans des pays lointains. Dans le livre III, Gulliver découvre l'île volante de Laputa, où vivent le roi et la cour du royaume de Balnibarbi. L'île survole le royaume, comme un gros dirigeable, métaphore d'une domination politique permise par le surplomb et la distance. Les courtisans, comme le roi, sont des savants distraits : leur passion pour les sciences les plus abstraites (mathématiques et musique) les rend presque inaptes à toute vie sociale. Toujours plongés dans « d'intenses spéculations », ils seraient incapables de suivre une conversation ou de réaliser des actes simples de la vie quotidienne s'ils n'étaient accompagnés de domestiques chargés de les frapper, à l'aide d'une vessie remplie de petits cailloux, sur la bouche et les oreilles, pour les forcer à parler et à écouter.

> Le rôle de cet employé est, quand deux ou plusieurs personnes sont réunies, de donner un léger coup avec sa vessie sur la bouche de celui qui a la parole, et sur l'oreille droite de son auditeur, ou de son auditoire. Il a également la charge de surveiller son maître dans ses déplacements et de lui donner, le cas échéant, un petit coup sur les yeux. Car celui-ci est toujours si distrait par ses pensées, qu'il court le risque manifeste de tomber dans le premier précipice venu, ou de donner du crâne contre un poteau ; et, dans la rue, de renverser les gens ou d'être renversé lui-même dans la rigole[25].

À partir de ce détail burlesque, Swift donne libre cours à la satire de la philosophie spéculative coupée des réalités, selon un modèle bien connu qui traverse toute la culture européenne[26]. Un tailleur, chargé de confectionner pour Gulliver de nouveaux vêtements, se livre à des calculs géométriques savants, « fort différents de ce qu'on voit en Europe », puis finit par livrer « des habits complètement manqués et de forme extravagante »[27]. De même, en dépit du haut état d'avancement des mathématiques sur l'île, les

maisons sont biscornues parce que les maçons reçoivent des instructions trop compliquées. Les grands personnages de l'État, perdus dans leurs pensées, laissent libre cours aux intrigues de leurs femmes, tandis que les savants, agitant sans cesse des périls imaginaires, se mêlent dangereusement de politique, sans voir que la science du gouvernement n'a rien de commun avec les mathématiques – ce qui permet à Swift d'égratigner au passage les prétentions politiques des savants de son temps : « J'ai d'ailleurs observé la même tendance chez les mathématiciens que j'ai connus en Europe[28]. »

C'est bien une satire générale des philosophes et des savants qui se déploie, à travers le portrait de ces esprits aussi à l'aise dans la spéculation abstraite qu'inadaptés à la vie pratique ou même à la discussion argumentée :

> Et, s'ils font preuve d'intelligence sur le papier, s'ils manient bien la règle, le crayon, et le compas à pointes, je puis dire que, dans la vie de tous les jours, je n'ai jamais vu des gens si maladroits, gauches et incapables, ni d'esprits plus lents, et plus hésitants sur toutes les questions qui ne sont pas de mathématiques ou de musique[29].

Une fois descendu sur la terre ferme, le capitaine Gulliver n'est pas au bout de ses peines. Des savants « planificateurs », après un court séjour à Laputa qui leur a donné une « légère teinture de mathématiques », ont créé une académie et se sont mis en tête de refonder les arts, les langues et les sciences[30]. Après les purs spéculateurs, voici les réformateurs, dont l'état d'esprit « s'est propagé dans toute la population ». La charge vise non seulement la Royal Academy, mais plus largement la multiplication des sociabilités académiques dont nous avons vu l'importance dans l'armature institutionnelle des Lumières comme dans l'imaginaire politique des philosophes. Swift s'amuse à faire défiler une invraisemblable série de

savants fous et de faiseurs de projets. L'un travaille à extraire d'un concombre des rayons de soleil qu'il pourra stocker en prévision de l'hiver ; un autre essaie de faire revenir les excréments humains à leur état initial de nourriture ; un peintre aveugle apprend à ses élèves, aveugles aussi, à reconnaître les couleurs par le toucher ; un architecte génial développe une méthode pour construire les maisons en commençant par le toit ; un « savant universel » travaille à un onguent qui doit empêcher la laine de pousser sur le dos des moutons ; enfin un linguiste a inventé une langue universelle en supprimant tous les mots et en les remplaçant par les choses mêmes, ce qui oblige les gens à se déplacer avec d'énormes sacs contenant tout ce dont ils désirent parler.

La charge est drôle. Swift brocarde sans nuance les savants et philosophes qui, obnubilés par leurs projets de réforme et d'amélioration des savoirs, vivent au milieu de leurs expériences sans en percevoir le caractère absurde ou irréaliste. Si les courtisans/mathématiciens de Laputa étaient perdus dans leurs calculs et leurs méditations, les savants de Lagado, pour leur part, ont sombré dans un matérialisme burlesque. L'un d'eux croit faire apprendre des théorèmes à ses étudiants en les gravant sur des gaufrettes qu'il leur fait avaler, tandis qu'un autre construit une machine pour composer des livres de façon aléatoire. L'effet est renforcé par les jugements positifs du narrateur, qui semble reprendre à son compte les éloges que les savants s'adressent entre eux, tout en se reconnaissant lui-même « fort curieux et crédule ». L'ironie swiftienne, qui s'exerce si volontiers à l'égard de l'intolérance religieuse, de la corruption ou du despotisme, revêt ici une touche plus conservatrice, travestissant les ambitions savantes, réformatrices ou agronomiques des Lumières en une surenchère de sottises et d'inepties. Tandis que les « réformateurs » rêvent inutilement aux brillantes réalisations qu'ils font miroiter aux naïfs, le pays s'appauvrit. Les académies se multiplient et les habitants sont affamés.

> Et cet état d'esprit se répandit tellement parmi le peuple, qu'on ne trouve plus dans le royaume une ville de quelque importance qui n'ait pas son Académie. Celles-ci sont des collèges, où des professeurs découvrent de nouvelles règles et méthodes pour l'agriculture et le bâtiment : de nouveaux outils ou instruments pour tous les métiers ou manufactures ; grâce à quoi, affirment-ils, un seul homme abattra la besogne de dix, un palais se construira en une semaine, avec des matériaux si résistants qu'il durera une année sans nulle réparation. Tous les fruits de la terre viendront à maturité en la saison que nous aurons fixée, et seront cent fois plus abondants qu'ils n'ont été jusqu'ici. Et ils font mille autres plans aussi prometteurs. Le seul inconvénient est qu'aucun de ces projets n'est encore tout à fait au point, et, en attendant, le pays tout entier se trouve dans un état misérable, avec des maisons en ruine et des gens sans pain ni vêtements [31].

La critique de la science inutile comme de l'érudition pédante était monnaie courante dans les cercles que fréquentait Swift, en particulier au sein du Scriblerus Club, auquel appartenaient aussi Alexander Pope et John Arbuthnot, et dont sont sortis les *Mémoires de Martinus Scriblerus*, œuvre satirique visant les bizarreries du monde intellectuel. Mais la satire des savants de Laputa prend une teinte plus grave, elle semble tourner en dérision l'idée même d'un progrès des sciences qui permettrait l'amélioration des conditions de vie. Ce n'est pas encore la dénonciation des effets néfastes des découvertes scientifiques, comme dans les critiques du XIX^e^ siècle et dans nos distopies contemporaines, mais une critique de la bêtise et de l'inutilité des savants, dont les vains efforts détournent les ressources du pays. En opposant leurs ambitions grandioses à la misère du pays et de ses habitants, Swift transforme la satire en critique sociale. Celle-ci s'adosse à une anthropologie pessimiste : l'utopie est toujours

désamorcée par l'ironie et aboutit à une vision désenchantée de la nature humaine, qui culmine dans la description des Yahous[32]. Gulliver, ne l'oublions pas, finit seul et malheureux, sombrant dans une sorte de mélancolie sans appel. Le désir de voyager, la curiosité pour le monde, l'expérience de la diversité (et de la disproportion !) ne l'ont pas conduit au bonheur, ni à l'enthousiasme pour les réformes éclairées, mais à la désillusion et à l'apathie : son dégoût de l'espèce humaine est si grand qu'il ne supporte plus sa propre famille.

La puissance de la fiction est telle que la frontière entre le rationnel et l'irrationnel vacille[33]. Faut-il prendre au sérieux ces contes parodiques, ces histoires de nains et de géants, d'hommes sauvages et de chevaux parlants ? L'ironie de Swift vise-t-elle à détruire toute position normative, toute assurance, tout projet politique réformateur, comme pourrait le croire un lecteur trop familier de l'ironie postmoderne[34] ? Ou rit-elle des excès et des ridicules, en bon moraliste, pour mieux mettre en valeur le sens commun, une modération des ambitions et des désirs, une vision lucide des faiblesses humaines ?

À Laputa, la seule résistance à la contagieuse frénésie des savants et des philosophes est incarnée par un grand seigneur, à qui le bon sens sert d'antidote. Lui seul a conservé une belle demeure, conforme « aux meilleures règles anciennes de l'architecture », et des champs fertiles, mais il se trouve en butte aux moqueries des académiciens, qui lui reprochent son passéisme et s'efforcent de le convertir à leurs chimères[35]. L'ironie de Swift à l'égard de cette académie utopique est donc bien différente de l'espoir moralisant auquel Louis-Sébastien Mercier, quarante ans plus tard, donnera libre cours. Là où Mercier imagine une académie idéale, dans laquelle les idéaux de la science auraient trouvé un heureux accomplissement, libérés des entraves qui pesaient encore sur eux au XVIII^{e} siècle, Swift pointe les dangers de ces mêmes idéaux et décrit une contre-utopie plus grotesque qu'inquiétante. Il serait trop simple de voir dans la distance entre les deux

œuvres le simple affermissement des idéaux des Lumières au cours du XVIII^e^ siècle ou encore d'opposer le tempérament satirique de Swift et l'optimisme de Mercier. L'ironie satirique appartient de plein droit aux Lumières, elle en est une des composantes. Voltaire appréciait beaucoup Swift, avec qui il partageait le goût de la raillerie, le sens du combat littéraire, mais aussi une grande méfiance à l'égard des systèmes théoriques et une vision assez pessimiste de la nature humaine. L'ironie des Lumières revêt une double fonction. Elle permet de se moquer des adversaires, en faisant mine de pousser jusqu'à l'absurde leurs positions ; elle instille le doute sur les croyances des modernes, y compris sur la première d'entre elles, les bienfaits de la science. Au nom du bon sens, elle nous prémunit contre l'enthousiasme qui menace toujours lorsque le doute se transforme en certitude. Swift semble répondre par avance à Condorcet et à son fragment utopique sur l'Atlantide[36].

« L'anti-utopie » ne se confond nullement avec l'apologie de l'ordre établi. Elle peut même se révéler « une critique plus radicale et plus amère du présent que toute utopie[37] ». La force de l'écriture utopique est qu'elle se prête parfaitement à des usages très divers de la critique, depuis la dénonciation des abus et des préjugés, au nom des idéaux réformateurs des Lumières portés par les hommes de lettres, jusqu'à l'autocritique de ces mêmes idéaux, à travers un regard plus inquiet, moins assuré du rôle moral et politique des philosophes. Cette inquiétude, cette ironie, cette ombre toujours portée au cœur de l'optimisme des Lumières en est une composante irréductible, bien loin du progressisme béat qu'on lui attache généralement. L'écriture utopique a su, bien souvent, la prendre en charge.

---

1. L.-S. Mercier, *L'An 2440*, *op. cit.*

2. Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 ; B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978 ; Stéphanie Roza, *Comment*

l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution, Paris, Classiques Garnier, 2015.

3. Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1975 ; Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2003 ; Antoine Hatzenberger (dir.), *Utopie des Lumières*, Lyon, ENS Éditions, 2010 ; Bronisław Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg, 2016.

4. Gregory Brown, *Literary Sociability and Literary Property in France, 1775-1793. Beaumarchais, the Société des Auteurs Dramatiques and the Comédie Française*, Aldershot, Ashgate, 2006.

5. L.-S. Mercier, *L'An 2440*, *op. cit*, p. 174.

6. *Ibid.*, p. 173.

7. *Ibid.*, p. 177.

8. *Ibid.*, p. 179.

9. L.-S. Mercier, *De la littérature et des littérateurs*, Yverdon, s.é., 1778, p. 4.

10. *Ibid.*, p. 8.

11. Listonai, *Le Voyageur philosophe dans un pais inconnu aux habitants de la terre*, Amsterdam, s.é., 1761, p. 64.

12. *Ibid.*, p. 266.

13. Bernard de Fontenelle, *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoïens*, Genève, s.é., 1768.

14. Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé* [1710], Paris, Universitas, 1993, p. 37.

15. *Ibid.*, p. 44.

16. *Ibid.*, p. 185.

17. L. Wolff, « Discovering Cultural Perspective », art. cit.

18. Jacques Marx, *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'imaginaire au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1981 ; Stefan Horlacher, « Une œuvre méconnue : Le récit de voyage et l'utopie selon Tiphaigne de la Roche », *Littératures*, vol. 31, n° 1, 1994, p. 59-77 ; Y. Citton, Marianne Dubacq et Philippe Vincent (dir.), *Imagination scientifique et littérature merveilleuse. Charles Tiphaigne de la Roche*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2014.

19. Charles François Tiphaigne de la Roche, *Giphantie*, s.l., s.é., 1760, p. 17.

20. *Ibid.*, p. 25.

21. Charles François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan*, s.l., s.é., 1765, t. I, p. 148.

22. *Ibid.*, p. 113-114.

23. *Ibid.*, p. 111.

24. *Ibid.*, p. 161.

25. J. Swift, *Voyages de Gulliver, op. cit.*, p. 215.

26. H. Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace. Une histoire des origines de la théorie*, trad. par Laurent Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

27. J. Swift, *Voyages de Gulliver, op. cit.*, p. 218.

28. *Ibid.*, p. 220.

29. *Ibid.*, p. 220.

30. *Ibid.*, p. 237.

31. *Ibid.*, p. 237-238.

32. Kassandre Bastarache, *L'Utopie désenchantée. Anti-utopie et pessimisme anthropologique chez Swift et Desfontaines*, Paris, Hermann, 2017.

33. Alexis Tadié, « Présentation », dans J. Swift, *Voyages de Gulliver*, Paris, Flammarion, 1997, p. 36.

34. Pour la critique d'une telle lecture, voir Pascal Engel, « Introduction. Raillerie, ironie, satire et sens plus profond », *Philosophiques*, vol. 35, n° 1, 2008, p. 3-12.

35. J. Swift, *Voyages de Gulliver, op. cit.*, p. 236.

36. Voir chapitre précédent.

37. B. Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 48.

CHAPITRE XI

Les Lumières contre les Lumières

Longtemps, Sade a choqué. L'aura sulfureuse de son nom suffisait à effaroucher les ligues de vertu et à exciter la verve théorique d'intellectuels assurés d'épater le bourgeois. Ce temps est révolu. En moins d'un demi-siècle, Sade est passé du statut d'auteur maudit et interdit, relégué dans l'enfer des bibliothèques, à celui d'écrivain consacré, lu et étudié en Sorbonne. En 1956, Jean-Jacques Pauvert était traîné en justice pour avoir publié l'œuvre du Divin Marquis, comme on disait alors[1] ; en 1990, celle-ci entrait dans la prestigieuse bibliothèque de la Pléiade, où elle côtoie désormais tous les classiques de la littérature française. Pourtant, l'œuvre de Sade demeure un problème, auquel les historiens hésitent à se confronter. Exact contemporain de Condorcet, Sade lui aussi problématise l'héritage des Lumières, mais sous un masque ironique et pervers qui le rend méconnaissable.

Existe-t-il rien de commun entre les Lumières, leur idéal modéré, réformateur et vertueux de civilisation, et les fantasmes cruels, pornographiques, maléfiques qu'agite l'auteur de *Justine* ? Pour toute une génération d'écrivains, des surréalistes aux théoriciens de la transgression (Bataille, Blanchot), qui ont « pris Sade au sérieux[2] », ce qui faisait sa valeur, son importance littéraire et philosophique, c'est qu'il semblait

échapper à toute forme d'historicisation. Sade incarnait la transgression pure, la révolte sans limite, la radicalité d'une écriture sans tabou. Cette source interprétative, qui nourrissait une fascination équivoque, s'est un peu tarie ; elle a été remplacée par une historicisation littéraire qui réinscrit l'œuvre de Sade au sein de la littérature libertine et pornographique, dans la tradition romanesque des « livres qu'on ne lit que d'une main ». Sade présenterait ainsi la figure aboutie du libertin, conjuguant libertinage de mœurs et d'esprit.

Il existe pourtant une ligne d'interprétation qui trace un lien direct entre Sade et les Lumières. Elle plonge ses racines dans *La Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer, où Sade occupe une place majeure[3]. Son œuvre, notamment à travers le personnage de Juliette, y révélerait la vérité cachée des Lumières, la conséquence logique et funeste du rationalisme. Elle illustrerait les virtualités criminelles des Lumières, qui conduiront au totalitarisme du XX^e^ siècle. Cette vision d'un Sade précurseur du fascisme sera popularisée, plus tard, par Pasolini. Mais elle est loin de faire l'unanimité. D'autres auteurs ont insisté, en prenant le contrepoint d'une telle lecture, sur un Sade moraliste, authentiquement républicain, voire farouche jacobin. Assoiffé de réforme judiciaire, lecteur assidu de d'Holbach, admirateur de Marat, Sade n'aurait peint le vice que pour le faire haïr, selon la formule consacrée, et il faudrait voir en lui un jalon essentiel entre l'effort des Lumières pour fonder une éthique athée et l'engagement révolutionnaire des jacobins les plus radicaux[4]. Si improbable que soit cette hypothèse au regard de son œuvre, elle témoigne d'une difficulté à assigner Sade à une position idéologique. Elle révèle, en tout cas, que ses liens avec les Lumières sont bien plus importants et complexes qu'on ne le pense habituellement.

Qui était Sade ?

Malgré la masse de documents biographiques aujourd'hui disponibles, son œuvre littéraire et l'immense corpus de commentaires qu'elle a suscité, Sade conserve une grande partie de son mystère et, par là, de son intérêt. L'heure des lectures flamboyantes et des superlatifs est passée. Nous ne voyons plus en lui l'apôtre de la transgression, une figure poétique inouïe, l'incarnation incandescente de la révolte. Comment le pourrions-nous, quand Sade est présent en format de poche dans toutes les librairies ? Le seigneur de La Coste, le prisonnier de Vincennes et de la Bastille, l'auteur de *Justine*, redevient un homme de son temps, relevant d'une analyse historique.

On ne peut qu'être frappé, d'abord, par l'écart entre l'infamie associée au nom de Sade et ce que l'on sait de sa vie[5]. Avant son incarcération, Donatien est un jeune aristocrate dissolu, capable de se montrer un homme du monde spirituel et charmant, mais aussi de révéler un caractère violent et particulièrement imprudent, peu enclin à brider ses pulsions et ses désirs ou à se plier aux contraintes minimales de l'ordre social. On ne peut plus, comme l'ont fait longtemps ses admirateurs, rejeter d'un revers de main les affaires qui l'ont conduit en prison comme s'il ne s'agissait que d'une « fessée », selon la formule du premier éditeur et spécialiste de Sade, Maurice Heine[6]. À Arcueil, en 1768, Sade a attiré une mendiante, Rose Keller, l'a terrorisée et l'a fouettée, a essayé sur elle une pommade de sa fabrication, puis l'a enfermée avant qu'elle ne réussisse à s'échapper. Plus tard, à La Coste ou à Marseille en 1772, il drogue des prostituées, viole sans doute des domestiques. Ne minimisons pas ces agissements, dont lui-même n'a jamais voulu reconnaître le caractère profondément répréhensible car il jugeait que « rien n'est moins respectable qu'une putain[7] ». Il est probable que ce grand seigneur arrogant ne pensait pas différemment des domestiques.

N’exagérons pas pour autant ses torts déjà bien réels. Pour autant que l’on sache, Sade n’était pas le monstre que la rumeur publique voyait en lui ou que ses ennemis ont parfois décrit. Malgré l’impressionnante documentation dont nous disposons, malgré l’effort acharné de ses biographes, l’homme Sade reste une énigme. Ses lettres de prison révèlent un caractère violent, vindicatif et paranoïaque, mais aussi un homme complexe, qui se délecte des sonnets de Pétrarque et prône les écrits sentimentaux de Jean-Jacques Rousseau. Pendant la Révolution, s’il accueille avec plaisir l’effervescence révolutionnaire, il reste longtemps attaché au principe monarchique et surtout aux privilèges nobiliaires, comme le montrent ses lettres à son avocat. Si son militantisme antireligieux est authentique, son engagement patriotique à la section des Piques semble dicté par la prudence, peut-être par le goût du jeu et de la surenchère. Sa véritable préoccupation, pendant les années de liberté (1790-1793 et 1794-1801) est d’être reconnu comme homme de lettres et de faire jouer des pièces de théâtre tristement conventionnelles dont il attend un grand succès[8].

Son œuvre romanesque elle-même ne se laisse pas réduire à *Justine* ou à *Juliette*, encore moins aux *Cent Vingt Journées de Sodome*, qu’il laisse inachevées en 1785. À la Bastille, il rédige aussi *Aline et Valcour,* un gros roman épistolaire qui mêle toutes les influences littéraires du siècle, à la fois roman d’aventure, récit de voyage, fable utopique, roman libertin à la façon de Laclos et roman sentimental à la manière de Rousseau. Plus encore que ses autres livres, ce roman-là défie l’interprétation. Toutes les positions philosophiques s’y expriment, depuis le sentimentalisme vertueux jusqu’au cynisme désabusé ; bien malin qui peut dire quel personnage parle au nom de l’auteur.

De ces contradictions, Sade s’amuse : « Quand est-il lui ? Est-ce lorsqu’il se modère ou lorsqu’il brise tous les voiles[9] ? » Le doute, en effet, s’empare du lecteur. Les libertins qui dissertent à n’en plus finir expriment-

ils vraiment la pensée du marquis, comme de nombreux interprètes le tiennent pour acquis ? Ou ne sont-ils que des personnages de fiction qui défendent leur propre position ? Ne prenons pas Sade au pied de la lettre lorsqu'il prétend parfois, le sourire en coin, condamner les horreurs qu'il décrit. En réalité, il pousse à la limite des fantasmes qui sont les siens et qu'il revendique. Le prisme de la fiction est essentiel : ces fantasmes, Sade les déforme à l'excès, les caricature, s'en amuse souvent, car il ne faut pas négliger son humour si particulier, cette ironie hautaine et grinçante. Il joue de ses personnages et de leurs sinistres aventures pour provoquer le lecteur, l'exciter peut-être, le choquer sans doute. Il les confronte à toutes les autres figures romanesques de l'époque : la jeune fille vertueuse, le héros chevaleresque, l'aventurière intrépide, le libertin repentant.

Il en va de même des longs discours qui parsèment les romans de Sade. S'il est très probable que les convictions profondes de l'auteur rejoignent celles des libertins « sans préjugés », l'essentiel pour lui est d'abord de détruire systématiquement toute prétention à l'universalité : les systèmes philosophiques, y compris le sien, ne sont que des discours de justification. Leur diversité répond à la diversité de la nature, chacun doit savoir ce qui est bon pour lui. « Bien fou est celui qui adopte une façon de penser pour les autres ! Ma façon de penser est le fruit de mes réflexions, elle tient à mon existence, à mon organisation. Je ne suis pas maître de la changer ; je le serais que je ne le ferais pas », écrit-il à sa femme, qui blâme ses principes[10].

L'école de libertinage

Le 20 février 1781, le marquis de Sade, emprisonné au donjon de Vincennes depuis quatre ans, à la suite de plusieurs affaires de mœurs, entreprend une fois de plus de se justifier. Il écrit à sa femme : « Oui, je suis

libertin, je l'avoue, j'ai conçu tout ce qu'on peut concevoir dans ce genre-là, mais je n'ai sûrement pas fait tout ce que j'ai conçu et ne le ferai sûrement jamais. Je suis un libertin, mais je ne suis pas un *criminel* ni un *meurtrier*[11]. »

Alors que le mot libertin était, depuis deux siècles, un terme péjoratif, faisant presque figure d'injure, Sade revendique le qualificatif, le brandit fièrement pour se disculper d'accusations plus graves. Il se réclame du libertinage comme d'un système de conduite et d'une façon de penser. Le mot revient souvent dans sa correspondance, mais aussi dans ses écrits. Les *Cent Vingt Journées de Sodome* sont sous-titrées *L'École du libertinage. La Philosophie dans le boudoir,* peut-être le plus ouvertement prosélyte des textes du marquis, s'ouvre par une dédicace « Aux libertins » : « Voluptueux de tous les âges et de tous les sexes, c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage. » Sade n'a pas ajouté « unissez-vous », car le libertinage, même s'il peut se pratiquer en groupe, est avant tout une affaire individuelle. Il s'agit pour chacun, poursuit-il, de se nourrir de « principes », ceux d'un immoralisme radical, et de se laisser guider par ses propres « passions », sans y mettre aucun frein.

L'œuvre de Sade peut apparaître comme l'apothéose du libertinage, sous ses deux espèces : la liberté sexuelle et la liberté de pensée, ou, pour le dire dans les termes de l'époque, la débauche et l'athéisme. Sade est d'abord un apologiste de la jouissance. La satisfaction du désir, de tous les désirs, de toutes les pulsions, telle est la seule loi que reconnaissent les libertins qui peuplent ses livres. Lui-même, dans sa correspondance, se récrie devant toutes les formes de censure ou de contrôle portant sur les mœurs. Sade n'est pas seulement un pornographe, il se veut aussi philosophe et déploie avec jubilation un matérialisme radical, une critique systématique des religions et des croyances, de toutes les conventions sociales et morales. Les libertins de Sade ne se contentent pas de jouir : ils dissertent. Ils ne parlent pas pour séduire ou pour tromper, mais pour

convaincre, pour « tout dire », selon le mot d'ordre de l'auteur qui pousse à son paroxysme un lieu commun des Lumières[12]. Cette juxtaposition de pornographie et de métaphysique n'était pas inconnue, la littérature clandestine en offrait des exemples, comme le fameux roman attribué au marquis d'Argens, *Thérèse philosophe*, qui fut un des grands succès du XVIII^e^ siècle[13], mais Sade lui donne une dimension inouïe. Il recopie ou pastiche des passages entiers d'Helvétius, de « l'aimable La Mettrie », de d'Holbach surtout, dont il se proclame « sectateur, jusqu'au martyre », mais aussi de Voltaire ou encore de grands textes libertins, comme la *Lettre de Thrasibule à Leucippe,* généralement attribuée à Nicolas Fréret. Avec ses personnages de libertins philosophes, discourant inlassablement sur l'inanité du christianisme et de la morale ordinaire, tout en se livrant à des orgies sexuelles sans limites, Sade fusionne donc les deux visages de l'imaginaire libertin, celui de l'esprit fort, du penseur hétérodoxe, issu du siècle précédent, et celui du jouisseur impénitent, du grand seigneur dépravé, dont l'image est si fermement associée à la Régence et au siècle de Louis XV.

Libertin et philosophe

On ne peut en rester là. Sade ne se contente pas d'incarner une forme accomplie du libertinage, ni même d'en donner une interprétation radicale. Il en pousse la logique si loin qu'il le rend presque méconnaissable. Les plaisirs de ses libertins de papier n'ont plus guère à voir avec ceux des romans de Crébillon, ni même de Laclos, ni avec ceux, bien réels, que révèlent avec complaisance les rapports policiers du temps. La jouissance devient inséparable de la domination et de la violence, dont les ressorts sont à la fois mis à nu et justifiés. Alors que la littérature libertine était régie par une esthétique de la séduction, de la tromperie, du jeu et du plaisir, Sade

laisse libre cours à une mécanique des corps, une arithmétique des violences et des humiliations, au point de faire des *Cent Vingt Journées de Sodome* une sorte d'encyclopédie insoutenable des perversions, dominée par l'inceste et la coprophagie, où une sexualité déshumanisée culmine dans la torture et la mise à mort.

Les personnages de Sade adoptent et radicalisent le matérialisme au-delà des limites habituelles, en s'affranchissant de toute visée morale. Alors que les philosophes les plus radicaux des Lumières cherchaient à lier l'athéisme et la vertu, en développant une éthique sociale, les libertins de Sade déploient le système dans ses conséquences les plus inattendues, jusqu'à la destruction de tout préjugé. Ils traquent systématiquement les restes d'éthique judéo-chrétienne, même dissimulés derrière le droit naturel. Ils peuvent alors faire l'apologie du viol, du crime, de l'inceste, de l'infanticide. Le bien et le mal n'ont aucune existence, l'homme est seul avec ses passions, ses pulsions, ses désirs, qui sont justifiés du seul fait qu'ils existent, qu'ils sont donc dans l'ordre de la nature et doivent être assouvis. À l'éthique sociale des Lumières, Sade oppose, avec une franchise brutale, un égoïsme radical pour lequel il forge un néologisme : « l'isolisme ».

Dans l'*Histoire de Juliette*, Sade déploie avec assurance les conséquences les plus extrêmes de cet amoralisme. Les scènes de plaisir ou d'horreur sont ponctuées par les discours de la Delbène, de Noirceuil, puis du pape Braschi, qui justifient, avec un luxe d'arguments et de raisonnements, le crime et la débauche. Au nom d'un rationalisme que l'on peut juger conséquent ou délirant, le texte déploie un individualisme absolu, où chacun est encouragé à suivre ses passions criminelles, un univers de destruction, de jouissance et de désolation mêlées où l'économie libidinale et la provocation philosophique s'alimentent mutuellement. Telle est la question que Sade pose à ses lecteurs : jusqu'où peut-on pousser la liberté individuelle et le souci de soi, la destruction des préjugés moraux et la

soumission aux pulsions de la nature, notamment lorsqu'elles sont violentes et destructrices ? C'est cette perversion de la liberté, lorsqu'elle ne reconnaît plus dans les autres que les instruments de ses caprices, lorsqu'elle pousse la critique des préjugés jusqu'à la réfutation de tout principe moral, qui choque si profondément.

Autocritique des Lumières

Écartons résolument deux tentations symétriques : celle qui fait de Sade une figure positive de la révolte et de la transgression, un martyr de la liberté réprimé abusivement par trois régimes successifs, et celle qui ne veut voir en lui qu'un pornographe scandaleux, voire le précurseur du fascisme. À son arrivée à Vincennes, en 1777, Sade est un aristocrate libertin à prétentions littéraires, imbu de lui-même et de ses droits, qui refuse farouchement tout compromis. Durant les années d'enfermement, les fantasmes débridés d'une imagination sexuelle réduite à elle-même vont travailler inlassablement pour produire une œuvre inclassable qui recycle les éléments épars de la philosophie matérialiste des Lumières. Poussée à l'excès, radicalisée, celle-ci se révèle sous un jour nouveau. Il est parfois difficile de dire s'il la trahit, à force de sophismes, ou s'il en révèle les virtualités latentes, éclairant la part de ténèbres inscrite au cœur de la modernité. Lui-même semble s'amuser, non sans mauvaise foi, de ce miroir grimaçant qu'il tend à ses contemporains : dans ses manuscrits, il note que les principes qu'on lui reproche sont ceux que Voltaire a développés dans *Zadig*. « Ah, imbéciles qui me faites souffrir […], ou il ne fallait pas couronner celui qui en a posé les bases, ou il ne fallait pas torturer celui qu'on soupçonne de les avoir développées[14]. »

Nulle part, peut-être, cette incertitude n'est plus sensible qu'à la lecture de son célèbre texte intitulé « Français, encore un effort si vous voulez être

républicains ». Il s'agit d'un pamphlet inséré à l'intérieur d'un texte plus long, *La Philosophie dans le boudoir,* publié par Sade en 1795. Le texte, en raison de son titre, en raison aussi de son caractère radical, a parfois été présenté comme la quintessence de la pensée révolutionnaire de Sade, un radicalisme théorique puisé dans l'athéisme et le matérialisme des Lumières, une critique de la Terreur et de Robespierre, non pas au nom d'un modérantisme thermidorien, mais bien d'une radicalité plus grande, notamment sur le plan religieux. Maurice Blanchot, qui avait préfacé une édition autonome de ce texte en 1965, avait d'ailleurs construit toute son interprétation sur une comparaison avec Saint-Just. Sade serait le révolutionnaire ultime, celui qui pousse la radicalité toujours plus loin, au point de confondre la vertu et le vice, la liberté et la terreur, en s'affranchissant des contraintes de la loi, auxquelles Saint-Just restait attaché[15]. Jean-Jacques Pauvert, pour sa part, pensait pouvoir rapprocher le pamphlet de Sade des revendications politiques de Babeuf. Plus justement, Michel Delon insiste sur le contexte thermidorien qui explique la critique par Sade de la Terreur et inscrit celui-ci du côté de la modération politique[16]. Au-delà de ces lectures, de nombreux auteurs y puisent des citations qui sont censées illustrer la pensée politique de Sade et témoigner de son militantisme républicain.

Pourtant, il n'est guère judicieux de réduire le texte en fragments ou de l'isoler du livre dans lequel Sade l'a inséré. *La Philosophie dans le boudoir* se présente comme une suite de dialogues libertins, d'une pornographie relativement mesurée au regard d'autres textes de Sade, dans lesquels un couple de libertins, Mme de Saint-Ange et Dolmancé, assisté du chevalier de Mirvel et, par intermittence, du jardinier Augustin, entreprend l'éducation sexuelle de la jeune Eugénie. L'association de cette émancipation érotique et des préceptes révolutionnaires du pamphlet peut conduire à y voir la synthèse idéale du Sade libertin et libertaire, anarchiste heureux et jubilatoire, qui pousserait la philosophie des Lumières jusqu'à

théoriser un idéal heureux de petite communauté libre fondée sur « la liberté joyeuse et heureuse, quasi anarchisante[17] ». Cette lecture, toutefois, néglige la violence et la brutalité du dénouement. L'initiation libertine aux plaisirs des sens et au rejet de toute morale s'achève en effet par une scène de viol et de torture, d'autant plus effrayante qu'elle est infligée par Eugénie à sa propre mère.

Lynn Hunt, une des rares historiennes à s'être intéressée de près à Sade, a proposé de lire *La Philosophie dans le boudoir* comme une critique par l'absurde de l'idéal révolutionnaire d'une société fondée sur le rejet de l'autorité paternelle comme de l'affection maternelle. La dynamique qui fonde la famille, ainsi que la société, sur la libération des désirs et le rejet des liens affectifs ne peut aboutir qu'à leur dissolution symbolique[18]. Encore faut-il savoir ce que signifie exactement cette *reductio ad absurdum* du républicanisme français, selon la formule récurrente de l'historienne américaine. Faut-il en conclure que Sade dénonce les fondements mêmes de la société révolutionnaire, ce qui conduirait à faire de lui un adversaire des Lumières, ou plutôt qu'il les dépasse, qu'il développe une utopie antisociale, qui dialoguerait à distance avec Freud et Lévi-Strauss sur le fondement symbolique des sociétés et le rôle de l'inceste ?

S'il est difficile de trancher, c'est-à-dire d'assigner à Sade une position dans un espace intellectuel et politique qui nous serait un tant soit peu familier, c'est que Sade s'emploie, précisément, à rendre impossible toute assignation. Ses textes, celui-ci en particulier, nous mettent au défi, à chaque page, de décider si nous souhaitons, si nous acceptons, de le prendre au sérieux. *La Philosophie dans le boudoir* multiplie les indices qui invitent à une lecture ironique. D'emblée, Sade parodie le roman libertin du XVIII^{e} siècle en ôtant toute crédibilité à la scène d'éducation libertine qui doit mener à la perversion de l'héroïne. La jeune femme n'a rien d'une victime ingénue, il n'est pas nécessaire de la contraindre, ni même de l'encourager, elle se porte volontaire, avec un enthousiasme jamais démenti,

pour tous les excès, y compris lorsqu'il s'agit d'inoculer à sa mère la vérole puis de lui coudre le vagin pour rendre la maladie plus virulente. Aussi la mention introductive, « La mère en prescrira la lecture à sa fille[19] », est à la fois un clin d'œil publicitaire à la littérature pornographique révolutionnaire et une touche d'humour noir particulièrement grinçant.

Quant au pamphlet lui-même, on ne peut qu'être frappé par la façon dont il subvertit progressivement les idées des Lumières. Le texte, d'emblée, proclame son ambition pédagogique avec une modestie de bon aloi et revendique l'héritage de la pensée éclairée : « Je viens offrir de grandes idées ; on les écoutera, elles seront réfléchies ; si toutes ne plaisent pas, au moins en restera-t-il quelques-unes ; j'aurai contribué en quelque chose au progrès des lumières, et j'en serai content[20]. » La première partie déroule, très classiquement, une critique radicale de la religion révélée, et des préjugés moraux qui en découlent. On croirait lire d'Holbach ou Diderot. Et, de fait, Sade a repris des passages entiers du *Bon Sens* du baron d'Holbach et de *De l'esprit*, d'Helvétius[21]. Il nous livre une synthèse des principaux arguments de l'athéisme des Lumières, agrémentée d'une rhétorique directement issue de l'éloquence politique et patriotique des années révolutionnaires. Le lecteur se sent en confiance. Sade aurait-il livré ici, dans ce pamphlet inséré au milieu du livre, sa doctrine philosophique et politique ?

Puis, lorsque le texte passe à la question des mœurs, et notamment des devoirs entre les hommes, il bascule progressivement. Tout en poursuivant sur le même ton d'argumentation rationnelle, qui donne au pamphlet l'allure d'une dissertation philosophique, l'auteur sape méthodiquement tout principe moral, justifiant tour à tour le viol, l'inceste, le vol puis le meurtre. Le lecteur se retrouve ainsi, un peu abasourdi, aux antipodes de l'éthique sociale et vertueuse des Lumières, sans savoir exactement à quel moment l'argumentation a dérapé, comment l'auteur a pu tirer de pareilles conclusions à partir de telles prémisses. L'apologie du meurtre est-elle

vraiment une suite inéluctable de la philosophie du baron d'Holbach[22] ? Comment Sade réussit-il à subvertir à ce point la logique argumentative des Lumières ?

La diversité des mœurs est un bon exemple de sa façon de procéder. Insister sur la diversité des coutumes humaines est un des grands outils des Lumières qui permet de dénaturaliser la morale européenne. Si d'autres peuples se conduisent autrement, ne faut-il pas douter de l'universalité de nos règles de vie, celles-ci ne sont-elles pas conventionnelles et arbitraires ? On reconnaît là le rôle que les récits de voyage ont joué dans les progrès du scepticisme. Sade utilise cette stratégie argumentative sans retenue. Pour justifier le vol, le viol ou l'inceste, il multiplie des cas exotiques étonnants, presque tous puisés à la même source, *L'Esprit des usages et des coutumes* de Jean-Nicolas Demeunier, publié en 1776[23]. En piochant à pleines mains dans cette compilation ethnographique, Sade ne s'embarrasse pas de rigueur, il détourne les exemples, les évoque parfois à tort, les modifie à sa guise pour qu'ils servent sa cause. L'effet de cette multiplication de cas surprenants, cités sans aucune référence, tourne progressivement à l'absurde ; du moins, elle jette un doute sur la logique même de ce modèle argumentatif. Si les normes morales ne sont que des conventions humaines arbitraires et locales, pourquoi, en effet, ne pas plier le monde aux désirs et aux volontés de chacun ? La réflexion anthropologique, on le voit, tourne court, mais là n'était pas vraiment l'objectif de Sade. L'argument du caractère relatif des coutumes, si important dans l'arsenal critique des Lumières, est pris ici dans une surenchère qui fait voler en éclats non seulement les croyances européennes mais l'idée même d'une morale universelle. Toute règle trouve immédiatement son contre-exemple dans une pratique exotique, réelle ou prétendue.

Confrontés à cette difficulté, les philosophes des Lumières avaient, le plus souvent, cherché une solution dans la notion de nature. À la morale religieuse et au droit qui en est issu, il fallait opposer la loi naturelle, une

morale ancrée sur la nature humaine elle-même. Restait, évidemment, à s'entendre sur cette nature humaine. Certains insistaient sur la sociabilité naturelle de l'homme, ce qui impliquait de développer les vertus sociales, d'autres sur la pitié et la sympathie. Dans tous les cas, la nature était investie d'une dimension normative[24]. Y faire référence permettait de justifier certaines pratiques et d'en condamner d'autres. Sade fait mine de reprendre cet argument en faisant référence à plusieurs reprises aux « lois de la nature […] dont le seul organe doit diriger toutes les actions de notre vie », mais c'est pour ajouter, immédiatement, que ce serait « une absurdité palpable que de vouloir prescrire des lois universelles[25] ». Procédé aussi absurde, poursuit-il, que celui d'un général qui habillerait tous les soldats d'un vêtement de même taille. Les différences de caractère sont aussi grandes que les différences physiques et rendent illégitime toute règle universelle. « C'est une injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales : ce qui va à l'un ne va point à l'autre[26]. » Autrement dit, la référence à la loi naturelle perd toute signification, elle est un argument rhétorique vide de sens puisqu'il n'y a plus ni loi ni nature. S'il n'existe aucune règle générale, pas de nature humaine commune, alors la nature perd toute dimension normative. Il n'existe que des désirs individuels, des tempéraments particuliers. La référence à la nature justifie tout et donc n'interdit rien. Elle permet la destruction méthodique de ce qui apparaissait comme le lien incontestable entre la nature et la société : la famille. Sade s'attaque avec férocité à l'idée même de sentiments familiaux. L'amour maternel ou l'attachement des enfants pour leurs parents sont des leurres qu'il faut combattre.

Les dialogues qui encadrent le pamphlet font écho à cette condamnation de la famille : le père d'Eugénie est absent, sa mère est suppliciée, les relations de fraternité sont niées. La famille comme cellule sociale fondée sur des sentiments naturels est totalement détruite. Sade lui oppose des rassemblements conjoncturels, par lesquels des individus s'associent le

temps d'assouvir leurs désirs. Or, aucune société n'est possible sur la base de ces arrangements provisoires. Peu importe : la survie de l'humanité, elle-même, n'est pas une priorité. On voit ici tout ce qui sépare Sade de Diderot, par exemple. Celui-ci, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, était allé assez loin, déjà, dans la critique des mœurs civilisées, en leur opposant les comportements jugés plus naturels des Tahitiens, ce qui lui permettait de faire l'apologie de la liberté sexuelle et de justifier l'inceste. On se souvient du bon aumônier, cédant aux avances des filles d'Orou, tout en se lamentant : « Mais ma religion ! Mais mon état[27] ! » L'effet comique provenait du contraste entre des règles artificielles (le célibat et l'abstinence des prêtres) et le caractère naturel de la sexualité. Aux codes sociaux artificiels des sociétés européennes, Diderot opposait l'homme naturel et ses mœurs plus authentiques. Mais Diderot appuyait cette morale sexuelle sur l'impératif de la reproduction et de l'utilité sociale. Sade, au contraire, récuse la procréation, d'où l'apologie de la sodomie si fréquente dans son œuvre, et que Dolmancé reprend ici, en affirmant qu'elle est conforme à la nature. Le dialogue laconique qui suit est explicite :

> Mme de Saint-Ange : Savez-vous, Dolmancé, qu'au moyen de ce système, vous allez jusqu'à prouver que l'extinction totale de la race humaine ne serait qu'un service rendu à la nature ?
> Dolmancé : Qui en doute, madame ?[28]

Alors que l'effort des philosophes des Lumières, malgré leurs différences, visait à fonder, contre la morale chrétienne, une éthique reposant sur la nature humaine et sur l'utilité sociale, Sade, partant des mêmes prémisses, détruit l'une et l'autre. Être « vraiment républicain », c'est accepter qu'il n'y ait ni bien ni mal, ni famille ni société, ni bienveillance ni avenir, juste un pur présent où chacun a le devoir d'assouvir ses désirs et de laisser libre cours à ses fantasmes. La

« République » de Sade est une république paradoxale, sans lois, sans égalité, sans fraternité, un pur espace d'affranchissement à l'égard des conventions, où la raison égoïste fait taire, impitoyablement, tout élan affectif, toute sensibilité.

Dans *La Philosophie dans le boudoir,* le rejet du sentimentalisme est incarné par le personnage du chevalier de Mirvel, frère de Mme de Saint-Ange. Cet acolyte de Dolmancé se récrie devant les principes défendus par le prétendu pamphlet révolutionnaire. Il leur oppose une morale vaguement rousseauiste, fondée sur le sentiment intérieur, la sensibilité, la vertu. Réfuté sans ménagement par Dolmancé (« je ne sais ce que c'est que le cœur, moi, je n'appelle ainsi que les faiblesses de l'esprit[29] »), il est finalement mis à l'écart du groupe libertin et remplacé par le jardinier, moins subtil mais admirablement membré. Ce qui est exclu, avec lui, c'est cette alliance du rationalisme critique et du sentimentalisme moral que l'on retrouve chez presque tous les auteurs des Lumières. La raison, malgré la rigueur apparente de ses jugements, laissait toujours une place au sentiment et à la morale. « Les théories sont dures et cohérentes, les doctrines morales sentimentales et propagandistes », écrivent Adorno et Horkheimer ; Sade, lui, pousse le rationalisme jusqu'à son extrémité logique, il prétend en révéler la vérité ultime que dissimulaient tant bien que mal le sentimentalisme rousseauiste, la vertu naturaliste de Diderot ou l'impératif moral de Kant[30]. En ce sens, Sade reprend et radicalise la position de l'Insensé, ce personnage qui, chez Hobbes, défend l'injustice et dénonce les faux-semblants de la réciprocité[31]. À cela près que Sade cherche moins à construire une position philosophique cohérente qu'à susciter un grand jeu de massacre, entrechoquant les théories les unes contre les autres dans une surenchère verbale qui semble susciter autant de jubilation que la surenchère érotique.

Ce qui reste difficile à discerner, dans ce texte comme dans bien d'autres, c'est la part de parodie, de jeu, de provocation. On peut,

évidemment, prendre le texte au sérieux : Sade donnerait libre cours, dans ce pamphlet révolutionnaire fictif, à son radicalisme philosophique et politique, fondé sur une lecture extrême du matérialisme des Lumières. L'association des pratiques sexuelles libertines et d'un républicanisme poussé jusqu'à l'anarchie trouverait ainsi sa cohérence : en s'affranchissant des contraintes morales qui pesaient encore sur Diderot ou d'Holbach, Sade aurait révélé les préjugés dont ceux-ci restaient prisonniers, il aurait transgressé les derniers interdits, ouvert la voie à l'utopie la plus radicale, révélé la logique de la pensée philosophique et politique, extrême mais cohérente, qui sous-tend son œuvre romanesque. On peut même, pourquoi pas, accorder à Sade le mérite d'une pensée philosophique originale et conséquente, qui trouverait son accomplissement dans l'*Histoire de Juliette*, où le pape Braschi énonce une véritable théorie du mal absolu, une philosophie de la nature destructrice dépassant les apories sceptiques et relativistes[32].

À vrai dire, de telles lectures me semblent difficiles à soutenir. La dimension parodique est trop évidente, on entend Sade ricaner à chaque page. Le langage de « Français, encore un effort si vous voulez être républicains » est souvent pompeux et rhétorique, semblant mimer la prétention théorique et la boursouflure patriotique de certains discours révolutionnaires. Les envolées patriotiques qui parsèment le texte sont trop contradictoires avec son contenu individualiste. Sade se moque de l'éloquence politique des révolutionnaires, de leurs surcharges rhétorique et métaphorique, de « l'embrigadement langagier des années révolutionnaires » selon la formule de Jean-Christophe Abramovici[33], mais aussi de l'instrumentalisation des idées et des discours des Lumières au service de projets politiques. Ainsi, il est difficile de ne pas être sensible à l'ironie qui traverse toute la longue apologie du meurtre. Le texte commence par écarter la victime : « Plusieurs questions néanmoins se présentent ici, abstraction faite du tort que le meurtre cause à celui qui en

devient la victime[34] » et aboutit, après plusieurs pages de sophismes et d'exemples extrapolés à partir de la littérature de voyage, à la conclusion que le meurtre est « une horreur souvent nécessaire, jamais criminelle, essentielle à tolérer dans un État républicain[35] ». L'ensemble est agrémenté de formules pompeuses dont l'emphase même signale la dimension parodique : « On trouvera peut-être nos idées un peu fortes : qu'est-ce que cela fait ? N'avons-nous pas acquis le droit de tout dire ? Développons aux hommes de grandes vérités : ils les attendent de nous ; il est temps que l'erreur disparaisse, il faut que son bandeau tombe à côté de celui des rois… Le philosophe ne caresse point les petites vanités humaines : toujours ardent à poursuivre la vérité, il la démêle sous les sots préjugés de l'amour-propre, l'atteint, la développe et la montre hardiment à la terre étonnée[36]. »

Les allusions directement politiques sont, de même, difficiles à prendre véritablement au sérieux malgré le ton du raisonnement. Justifiant le meurtre tout en rejetant la peine de mort (puisque l'État, à la différence de l'individu, ne peut se réclamer de l'impulsion meurtrière de la nature), l'auteur remarque qu'il s'agit « de ces distinctions savantes et délicates qui échappent à beaucoup de gens parce que fort peu de gens réfléchissent » mais qu'elles devraient être bien accueillies par les nouveaux législateurs chargés de rédiger la nouvelle Constitution[37]. L'inceste doit être favorisé parce qu'il « étend les liens des familles et rend par conséquent plus actif l'amour du citoyen pour la patrie[38] », tandis que la prostitution organisée et systématique produira une génération d'enfants sans pères d'autant plus attachés à la République[39].

Cette déformation grimaçante que le génie comique de Sade fait subir à la pensée des Lumières et aux idéaux révolutionnaires est particulièrement manifeste dans la conclusion du livre. Après la lecture du pamphlet, les dialogues reprennent et cette parodie de banquet philosophique culmine dans le supplice infligé à Mme de Mistival, puis s'achève par ces mots de Dolmancé : « Voilà une bonne journée. Je ne mange jamais mieux, je ne

dors jamais plus en paix que quand je me suis suffisamment souillé dans le jour de ce que les sots appellent des crimes[40]. » Rien ne résume mieux l'œuvre de Sade, que ce défi lancé aux valeurs des Lumières, au nom même de l'esprit critique et du mépris des conventions, avec ce qu'il faut d'exagération pour que l'on entende le rire sardonique de l'auteur.

Sade est-il l'héritier des Lumières ou leur plus grand critique ? La question, formulée en ces termes, est insoluble. Elle révèle les limites de l'histoire des idées confrontée à un auteur comme Sade et à des textes dont le statut même semble se dérober sous les yeux du lecteur. Celui-ci ne sait jamais, en vérité, comment lire les longues digressions philosophiques dont Sade assaisonne les orgies. Faut-il y reconnaître le discours théorique de Sade, celui-ci poussant à leur extrême limite les principes radicaux hérités des Lumières sans s'embarrasser des derniers préjugés humanistes qui retenaient encore Diderot ou le baron d'Holbach ? Faut-il au contraire remarquer que cette impitoyable doctrine est exprimée avec éloquence par Dolmancé, un libertin immoral d'Ancien Régime, et en conclure que Sade, en républicain conséquent, en propose une critique implicite ? Faut-il plutôt considérer que les contradictions évidentes qui jalonnent les déclarations de ses personnages sont une « ruse d'auteur », un piège tendu au lecteur, une façon de subvertir l'autorité du discours théorique au profit d'une débauche d'idées et d'un éloge généralisé de la corruption[41] ? Georges Bataille, déjà, nous avait mis en garde : « Rien ne serait plus vain que de prendre Sade, *à la lettre*, au sérieux. Par quelque côté qu'on l'aborde, il s'est à l'avance dérobé. Des diverses philosophies qu'il prête à ses personnages, on ne peut retenir aucune[42]. »

Ma lecture, on l'aura compris, insiste sur la dimension ironique et parodique, non pas pour rejeter l'importance de l'œuvre, mais pour mettre en évidence le défi que Sade lance à l'héritage philosophique des Lumières. Il s'en réclame tout en le travestissant, il en révèle les limites et les contradictions, sur le mode de l'humour noir et de la parodie grinçante.

Mais l'essentiel est encore ailleurs : dans l'incertitude même de l'interprétation. Les textes de Sade intriguent et résistent, fascinent et révoltent, parce qu'ils jouent avec la tolérance du lecteur. Ils le confrontent à ses propres contradictions, à son désir, à ses limites. De même que, devant les scènes de sévices érotiques, le lecteur doit admettre qu'il est excité, ennuyé ou choqué, il doit s'interroger en lisant « Français, encore un effort si vous voulez être républicains » sur le crédit qu'il accorde à Sade, sur le degré de sérieux avec lequel il aborde un tel texte. Jusqu'où sommes-nous prêts à pousser le raisonnement, jusqu'où le suivre dans la critique des préjugés et des conventions ? Le texte nous pousse à définir la façon dont nous envisageons l'héritage des Lumières. Comme un humanisme amélioré ? Comme une incitation à pousser toujours plus loin l'exercice critique ? Ou, à l'inverse, comme un exercice rhétorique visant à libérer les pulsions individuelles des carcans moraux ? Au moment où son contemporain Condorcet s'efforçait, avec un imperturbable esprit de sérieux, d'unifier la pensée des Lumières en une doctrine cohérente, fondée sur la raison et le progrès, Sade en faisait éclater les contradictions, les tensions irrésolues, les potentialités effrayantes, sans que l'on sache véritablement à qui s'adressaient ses sarcasmes.

---

1. Condamné en première instance, il gagna le procès en appel, grâce notamment à la plaidoirie de Maître Garçon. Voir Emmanuel Pierrat, *Jean-Jacques Pauvert, l'éditeur en liberté,* Paris, Calmann-Lévy, 2016.

2. Éric Marty, *Pourquoi le XX^e^ siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?,* Paris, Seuil, 2011.

3. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison, op. cit.,* p. 127-178.

4. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIII^e^ siècle,* Genève, Droz, 2005 ; Anne Simonin, *Le Déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité, 1791-1958,* Paris, Grasset, 2008.

5. Gilbert Lely, *Vie du marquis de Sade,* Paris, Garnier, 1982 ; Jean-Jacques Pauvert, *Sade vivant,* Paris, Le Tripode, 2013 [1986-1990] ; Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade,* Paris, Fayard, 2003.

6. Maurice Heine, *Le Marquis de Sade,* éd. par G. Lely, Paris, Gallimard, 1950.

7. Sade, *Cinquante lettres du marquis de Sade à sa femme*, Paris, Flammarion, 2009, p 140-141.

8. La question de l'engagement politique de Sade reste sujette à controverse, même si l'image d'un Sade jacobin acquis à la Révolution, diffusée par les surréalistes, est désormais contestée, notamment dans M. Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, *op. cit.*

9. Sade, *Fragments du portefeuille d'un homme de lettres*, dans *Œuvres complètes du marquis de Sade*, t. I, éd. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris, Éditions Pauvert, 1991, p. 529.

10. Sade, Lettre de novembre 1783, *Cinquante lettres du marquis de Sade à sa femme*, *op. cit.*

11. Sade, Lettre du 20 février 1781, *Cinquante lettres du marquis de Sade à sa femme*, *op. cit.*, p. 111.

12. Philippe Roussin, « Tout dire ou le gouvernement de la langue », *Communications*, vol. 99, n° 2, 2016, p. 69-92.

13. *Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2000 ; R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pré-Révolutionary France*, New York, W.W. Norton, 1995.

14. Sade, *Fragments du portefeuille d'un homme de lettres*, *op. cit.*, p. 119.

15. Maurice Blanchot, « L'inconvenance majeure », dans Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, Paris, Éditions Pauvert, 1965, repris sous le titre « L'insurrection, la folie d'écrire » dans *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 323-342.

16. M. Delon, « Sade thermidorien », dans Michel Camus et Philippe Roger (dir.), *Sade. Écrire la crise*, Paris, Belfond, 1983, p. 99-117.

17. Éric Bordas, *Marquis de Sade. La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 2010.

18. L. Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française*, trad. par J.-F. Sené, Paris, Albin Michel, 1995 [1992], p. 143-167.

19. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, éd. par Yvon Bélaval, Paris, Gallimard, 1981, p. 35.

20. *Ibid.*, p. 187.

21. Jean Deprun l'a démontré précisément dans « Sade et le rationalisme des Lumières », *Raison présente*, n° 3, 1967, p. 75-90, ainsi que dans l'édition de la Pléiade : *id.*, « Sade philosophe », dans Sade, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1990.

22. Pour mieux brouiller encore l'interprétation de ces textes, il est probable que Sade ait trouvé l'idée d'une lecture radicalement immorale du matérialisme des Lumières chez les anti-philosophes. En prison, en 1783, il se procure la *Réfutation du système de la Nature* par l'abbé Bergier et y prend beaucoup de plaisir (voir Haisoo Chung, « Lectures de Sade prisonnier à Vincennes et à la Bastille, 1779-1789 », *Lectures, livres et lecteurs du XVIII^e siècle*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2003, p. 57-85).

23. Edna Lemay, « Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean-Nicolas Demeunier et l'étude des usages et coutumes au XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970, p. 147-160.

24. J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1981 [1963] ; D. Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 2009.

25. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 208.

26. *Ibid.* C'est un thème fréquent chez Sade. Justine par exemple : « Tout principe de morale universelle est une vraie chimère. »

27. D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, *op. cit.*, p. 52.

28. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 98.

29. *Ibid.*, p. 256.

30. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 133.

31. C. Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016, p. 169-189.

32. Pierre-Henri Castel, *Pervers. Analyse d'un concept*, suivi de *Sade à Rome*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2014.

33. Jean-Christophe Abramovici, *Encre de sang. Sade écrivain*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 60.

34. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 237.

35. *Ibid.*, p. 249.

36. *Ibid.*, p. 237.

37. *Ibid.*, p. 209.

38. *Ibid.*, p. 229.

39. *Ibid.*, p. 225.

40. *Ibid.*, p. 287.

41. Voir sur ce point, la lecture de Claude Lefort, « Sade, le boudoir et la cité », *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 91-111, citation p. 104.

42. Georges Bataille, « Sade », *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 128.

CHAPITRE XII

Le diagnostic de la modernité

Quelques semaines après la mort de Michel Foucault, en 1984, *Le Magazine littéraire* publiait un texte inédit intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans lequel le philosophe se réclamait de Kant et du *sapere aude*, la devise de l'émancipation intellectuelle par la recherche de la vérité. Quelques mois plus tard, un autre texte, sous le même titre, paraissait en anglais. Plus long, plus argumenté, il offrait une analyse précise du « Was ist Aufklärung ? » publié deux siècles auparavant et dans lequel Foucault reconnaissait l'origine de la modernité philosophique[1]. Pour les auditeurs réguliers des cours au Collège de France, ces textes n'avaient rien d'une révélation. Ils étaient, en grande partie, issus d'un cours prononcé en janvier 1983[2]. Comme nous le verrons, ils marquaient le point d'aboutissement d'une série de réflexions menées par Michel Foucault depuis la fin des années 1970, qui accompagnaient une sensible inflexion philosophique et politique.

En revanche, chez les adversaires de Foucault, les textes de 1984 causèrent une énorme surprise, car ils apparaissaient comme un pied de nez posthume. L'auteur de l'*Histoire de la folie* avait souvent été présenté comme un critique résolu de la tradition rationaliste issue des Lumières. Après avoir sapé les sciences humaines dans *Les Mots et les Choses*, il avait

proposé, dans *Surveiller et Punir,* une nouvelle théorie du pouvoir qui rendait caduque la prétention démocratique des sociétés modernes et libérales issues des Lumières et de la Révolution française. Les deux piliers de la modernité des Lumières, dans l'ordre du savoir (les sciences de l'homme) et dans l'ordre du pouvoir (le réformisme libéral), étaient ainsi attaqués à leur fondement.

La publication du texte sur les Lumières ne pouvait donc manquer de surprendre. Avait-on mal lu et mal compris Foucault ? Ou s'était-il transformé, dans les dernières années de sa vie, en héritier d'une tradition intellectuelle qu'il avait jusque-là combattue ? Jürgen Habermas, qui avait vigoureusement critiqué Foucault en qui il voyait un adversaire résolu de la modernité, fut stupéfait lorsqu'il découvrit son commentaire de Kant. Il ne sut s'il devait se réjouir d'un tel ralliement à la cause des Lumières ou manifester son incompréhension devant ce qui lui apparaissait comme une étrange volte-face, incompatible avec toute l'œuvre antérieure de Foucault[3].

Il faut essayer de retrouver l'étonnement qui fut celui des lecteurs au milieu des années 1980. Le texte a beaucoup été commenté depuis lors, notamment pour sa séduisante et mystérieuse formule sur « l'ontologie historique de nous-mêmes », qui serait le legs propre de l'*Aufklärung.* Il a été intégré au corpus canonique des textes de Foucault. L'œuvre de ce dernier a été infiniment élargie par la publication des cours, de nombreuses conférences ou textes de circonstances, et même d'inédits. Elle a suscité une profusion de commentaires et d'exégèses qui menacent d'en faire disparaître les lignes de faille et les saillances. Or, ce que je voudrais essayer de comprendre ici, c'est l'événement intellectuel que fut le ralliement de Foucault à l'héritage des Lumières, un ralliement qui n'est pas une palinodie, quoi qu'en ait pensé Habermas, mais plutôt une façon de reformuler la question des Lumières par rapport aux inflexions de son propre programme philosophique, en pleine évolution dans cette dernière

partie de sa vie, mais aussi dans le contexte plus large des débats intellectuels du début des années 1980.

Pour comprendre la portée de ce texte, il faut prendre en considération trois thèmes que celui-ci associe à la question des Lumières : celui, d'abord, de la modernité, donc du rapport du philosophe à son propre temps et du savoir spécifique qui l'autorise à porter un diagnostic sur son présent ; ensuite, la réflexion sur la subjectivité et les techniques de soi ; enfin, la question plus politique de l'engagement politique des intellectuels. Mon hypothèse est que ce dernier point est décisif. Avec les Lumières, Foucault cherche avant tout à échapper aux apories d'un discours critique qui refuse de se fonder sur des normes morales universelles ou sur un magistère intellectuel. À ce titre, il retrouve et déplace la question qui était centrale, nous l'avons vu, pour les philosophes du XVIII^e^ siècle : qu'est-ce qu'une parole émancipatrice ? Mais, avant d'y venir, il faut se pencher sur la genèse du texte de 1984 et sur la façon dont l'héritage des Lumières s'est progressivement imposé à Foucault.

Foucault antimoderne ?

Dans ses premiers grands livres, Foucault ne fait jamais des Lumières une catégorie pertinente, ni sur le plan philosophique ni sur le plan historique. Le terme n'apparaît presque pas, ni dans sa forme française ni dans la forme allemande *Aufklärung* que Foucault privilégiera plus tard. Il y a là des raisons évidentes. Les « Lumières » sont une catégorie de cette histoire des idées qu'il récuse. Surtout, Foucault propose une autre périodisation de l'histoire occidentale, autour de la notion « d'âge classique », qui recouvre les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles et qui s'oppose à la Renaissance. Cette notion est au centre de l'*Histoire de la folie* (1961). L'évolution par laquelle la raison se constitue en excluant la déraison, en la construisant comme son autre,

englobe à la fois le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle, de Descartes à Pinel. À nouveau dans *Les Mots et les Choses*, puis, plus discrètement dans *Surveiller et Punir,* Foucault parle de l'âge classique comme d'une période unique. Dans ce dernier livre, il évoque néanmoins « la fin du XVIII^e^ siècle », ou la « seconde moitié du XVIII^e^ siècle », comme l'époque des « réformateurs » de la justice pénale, soucieux d'adoucir les peines et de mettre fin aux supplices. Mais l'objectif de Foucault est de renverser la signification progressiste de ces projets réformateurs en montrant que leur résultat est d'abord un accroissement de la discipline et du contrôle sur les corps des individus, ainsi qu'une lutte contre les formes mineures d'illégalisme populaire. Et quand, exceptionnellement, Foucault utilise la notion de « Lumières », c'est entre guillemets, pour référer au discours classique de l'histoire des idées auquel il s'oppose et dont il renverse le raisonnement. « Les "Lumières" qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines », écrit-il ainsi[4]. Les Lumières ne sont pas une œuvre d'émancipation, mais de renforcement du contrôle et de la surveillance.

À cette époque, le travail de Foucault est donc largement reçu et compris comme une critique de l'héritage intellectuel des Lumières. Au milieu des années 1970, sa réputation est bien établie. Ses principaux livres sont des succès et *Les Mots et les Choses* ont même été un véritable best-seller. Ses cours au Collège de France font sensation. Pour la plupart des commentateurs, il apparaît à la fois comme un critique de la raison (dont il a dénoncé la puissance d'exclusion dans l'*Histoire de la folie*), un adversaire de l'humanisme (la fameuse annonce finale des *Mots et des Choses* sur la mort de l'homme), et enfin un critique du réformisme des Lumières (dont il a démonté la logique disciplinaire dans *Surveiller et Punir*). Insister comme il le fait sur les formes de domination inscrites dans les savoirs modernes semble une façon de minimiser, voire de contester, leur capacité émancipatrice.

Cette interprétation de Foucault est très répandue, dans les années 1970 et au début des années 1980, en France comme à l'étranger. Elle transparaît aussi dans les critiques que lui adressent les historiens. En 1978, un débat assez tendu l'a opposé à plusieurs d'entre eux autour de l'histoire de la prison. Deux ans plus tard, Maurice Agulhon lui reproche sa critique du rationalisme et des Lumières : « En cherchant les origines du totalitarisme dans l'héritage des Lumières, on contribue à la critique du rationalisme[5]. » Dans sa réponse, Foucault commence par marquer son incompréhension et dénonce un malentendu : les thèses que Maurice Agulhon critique, dit-il, « ne sont pas les [s]iennes[6] ». Ce type de dénégation, on le sait, était une des stratégies rhétoriques favorites de Foucault, qui aimait reformuler ses propositions et prendre son interlocuteur à contre-pied. Mais il profite ici de l'occasion pour préciser sa pensée sur les Lumières, à un moment où celle-ci est en train d'évoluer, ou du moins d'apparaître comme un thème à part entière. Or, que dit-il ?

D'une part, il renvoie (avec un peu de mauvaise foi polémique) le rationalisme au stalinisme, et donc sa propre critique des abus du rationalisme à une critique du totalitarisme soviétique bien plus que de la modernité libérale. C'est un point important, si on songe qu'Agulhon a été longtemps lié au Parti communiste, mais aussi parce que dans le contexte intellectuel français de la fin des années 1970, marqué par les progrès de l'antitotalitarisme, Foucault semble se placer du côté des défenseurs de la démocratie libérale.

D'autre part, il affirme qu'il a toujours adopté une approche historique, concrète, centrée sur l'étude des *rationalités*, et non une approche philosophique, abstraite, de la Raison. Son œuvre ne doit donc pas être lue comme une critique de la raison, mais comme une critique de certaines rationalités, précisément localisées dans des contextes historiques et institutionnels. Enfin, il récuse le « chantage » aux Lumières et à la Raison, l'idée qu'il faille nécessairement prendre position pour ou contre un

ensemble de valeurs. Cette formule du « chantage aux Lumières » sera reprise et développée dans le texte de 1984. Foucault ne se pense pas comme un adversaire des Lumières parce qu'il refuse de considérer les Lumières comme un corpus doctrinal, comme une croyance dans la raison et le progrès. Mais, à ce stade, il ne donne aucune définition positive de ce que seraient, pour lui, les Lumières.

Cette réponse a été rédigée entre 1978 et 1980. C'est une période importante, durant laquelle Foucault rédige deux autres textes qui révèlent l'évolution de sa pensée. En mai 1978, il prononce devant la Société française de philosophie une importante conférence qu'il avait songé, déjà, à intituler « Qu'est-ce que les Lumières ? », titre auquel il avait renoncé, et qui sera publié, plus tard, sous le titre « Qu'est-ce que la critique[7] ? ». Pour la première fois, il s'interroge publiquement sur l'*Aufklärung* à partir du texte de Kant. Dans la continuité des cours qu'il donnait alors au Collège de France sur l'histoire de la gouvernementalité et du libéralisme, il insiste sur la revendication d'autonomie à l'égard des pouvoirs. Il définit la critique non pas sous l'angle épistémologique des conditions de la connaissance vraie, mais comme une « attitude critique », une forme de résistance à la fois intellectuelle et politique. Or le point de rencontre de ces deux définitions se trouve chez Kant. L'effort de Foucault, à ce stade, consiste à faire jouer, contre le Kant de la critique transcendantale, celui du texte de 1784 sur l'*Aufklärung*, celui du *sapere aude*, qui insiste d'abord sur le courage que suppose l'effort d'émancipation individuelle et collective. Il pointe la tension, chez le philosophe allemand, entre cette attitude critique, qui définirait l'*Aufklärung*, et la philosophie critique, qui pose des limites à la raison. La question du présent et de l'actualité, qui va devenir si importante dans les textes de 1983-1984, ne joue ici aucun rôle ; elle n'a pas encore été formulée. Foucault a en revanche identifié le lien entre une « attitude critique », c'est-à-dire la décision d'un sujet de prendre le risque de s'émanciper dans un geste vers la vérité, et le texte de Kant de 1784. Il

tient là le ressort qui va lui permettre de thématiser la question de l'*Aufklärung*. Celle-ci, si importante dans la tradition allemande, aurait en France été recouverte par la tradition épistémologique, mais aussi par l'association entre Lumières et Révolution. Or, écrit-il, le temps est venu pour les philosophes français de se ressaisir de cette question « qui est peut-être après tout le problème de la philosophie moderne[8] ».

La même année, Foucault donne une préface à l'édition anglaise du livre de Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, dans laquelle figure la première occurrence du motif de l'*Aufklärung* kantienne définie comme un rapport spécifique de la philosophie à son présent. En revendiquant le patronage de Canguilhem, Foucault inscrit sa critique des rationalités dans un héritage beaucoup plus rationaliste, celui de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, qu'il va pouvoir opposer à ses adversaires, notamment à la tradition allemande issue de l'École de Francfort[9].

Ces deux articles montrent que le cours de 1983, qui donnera lieu aux textes de 1984, a été précédé d'une série d'ajustements par lesquels Foucault assouplit sa position, cherche à la reformuler, à se placer dans un sillage rationaliste, sans pour autant abandonner la spécificité critique de sa pensée. Ses archives contiennent aussi le texte d'une conférence en anglais, malheureusement non datée mais qui correspond à une première version du texte de 1984. Dans l'introduction, que Foucault a préparée sous forme de notes, il insiste sur le fait qu'il se trouve obligé, presque contre son gré, d'intervenir dans le débat en cours sur les Lumières et la modernité, débat qui lui paraît à la fois confus et impossible à esquiver. Si le débat est confus, c'est que les termes d'*Aufklärung* et de modernité sont particulièrement difficiles à définir ; le premier a un grand nombre de significations, le deuxième n'en a aucune, précisément.

Pourquoi Foucault se sent-il obligé d'intervenir dans ce débat ? D'abord, parce que depuis deux siècles toute entreprise philosophique doit

préciser sa propre position à l'égard des Lumières, cet événement à la fois bien connu et toujours énigmatique. L'*Aufklärung* a remplacé le christianisme comme substrat normatif des sociétés occidentales, aucun philosophe ne peut l'ignorer. Ensuite, écrit-il, une raison plus spécifique l'oblige à expliciter sa position : il a été décrit comme un adversaire des Lumières, un antimoderne ou un postmoderne. Or il s'insurge contre cette étiquette :

> Cette caractérisation comme un « anti-*Aufklärer* » ou comme un postmoderniste a été pour moi plutôt une surprise. En fait, si on m'avait demandé, il y a plusieurs années, quel était mon arrière-plan *[background]* philosophique et historique, ma réponse aurait été, très innocemment : la philosophie du XVIII^e^ siècle, l'*Aufklärung*. Mais, peut-être, le temps est-il venu pour moi de rendre un peu plus explicite cette relation à l'*Aufklärung* dans mon esprit et dans mon travail, qui était plus une présupposition qu'un thème explicite[10].

Les textes de 1984 sont donc le résultat d'un processus de plusieurs années, durant lesquelles Foucault a cherché à expliciter ou à reformuler son lien avec l'héritage philosophique des Lumières. Il s'agissait pour lui de rejeter l'image d'adversaire des Lumières et de prendre ses distances avec le mouvement postmoderne. Inversement, cette explicitation de son rapport aux Lumières lui a aussi permis de donner une forme cohérente à des interrogations multiples, dans un moment de réorientation de son projet théorique comme de son positionnement politique.

L'attitude de la modernité

Le cœur du texte publié en anglais en 1984 est une réflexion sur la modernité. Foucault commente rapidement le texte de Kant, en particulier la définition des Lumières comme émancipation collective et individuelle ainsi que la fameuse opposition entre l'usage privé de la raison (en tant que professionnel dans l'exercice de son activité) et son usage public (en tant que savant écrivant pour un public de lecteurs). Mais le principal apport de sa lecture est de théoriser une « attitude moderne » qui serait propre à l'*Aufklärung* et dont Kant aurait donné la première formulation philosophique. Comme en 1978, Foucault distingue deux lignes d'analyse chez Kant : une philosophie critique, universaliste, qui pose les conditions et les limites de la connaissance ; une philosophie historiciste, une attitude critique de la pensée. Mais cette attitude critique, qui se définissait jusque-là de façon essentiellement négative, comme une forme de résistance à l'intérieur même des relations de pouvoir, acquiert désormais un contenu positif : elle consiste à juger le présent, à penser « l'actualité », à comprendre la vérité d'un moment. Foucault veut voir dans le texte de Kant le point de départ d'une tradition intellectuelle qui donne pour tâche à la philosophie de penser son propre temps, ce qu'il a de nouveau, de spécifique, ce en quoi il « diffère » du passé. En cela, « Was ist Aufklärung ? » offre « l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité[11] ».

À partir de là, le commentaire s'éloigne de Kant et déploie une réflexion sur la modernité, qui contient un assez long développement sur Baudelaire. La modernité, écrit-il, ne désigne ni une époque ni l'adhésion à un ensemble de valeurs ou de normes qui formerait une « doctrine ». Elle désigne bien plutôt une *attitude* envers le présent, un *éthos*, qui consiste à la fois à reconnaître son appartenance à un moment historique et à en effectuer la critique. C'est cette relation au présent que Foucault appelle une « critique permanente de notre être historique », ou encore, d'une formule plus obscure, une « ontologie historique de nous-mêmes »[12].

Pour expliciter ce rapport ambivalent au présent, il puise dans les écrits esthétiques de Baudelaire « Le peintre de la vie moderne » et « L'héroïsme de la vie moderne ». Il met en évidence chez Baudelaire un mélange de fascination à l'égard du présent et de critique du progrès. Cette recherche d'un beau atemporel dans les formes les plus fugitives de la vie moderne, c'est ce que Baudelaire appelait l'héroïsme de la vie moderne, mais, précise Foucault, un héroïsme « ironique[13] », qui se garde bien d'idéaliser le présent, encore moins de le sacraliser.

En passant progressivement de Kant à Baudelaire, Foucault révèle que ce qui l'intéresse, c'est moins les Lumières comme courant intellectuel, comme apogée de l'humanisme européen – il récuse fortement tout lien entre les Lumières et l'humanisme – que la modernité comme rapport réflexif au présent. Ainsi repensée, non plus à travers une généalogie de la pensée progressiste, mais sous l'angle d'une attitude critique et inquiète, soucieuse en permanence de s'interroger sur les limites du présent, la modernité peut être investie d'un signe positif.

Pour comprendre l'importance de ce geste, il faut se souvenir que la notion de « modernité » était alors un thème important du débat intellectuel. D'une part, le thème de la postmodernité commençait à s'imposer en France, en particulier depuis le succès du livre de Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, publiée en 1979[14]. L'idée centrale du discours postmoderne, promis à un grand avenir, était que tous les « méta-récits », et notamment le grand récit moderne du progrès, étaient désormais dépassés. Plus ou moins associé à ce courant, Foucault ne s'y reconnaissait pas et essaya à plusieurs reprises de prendre ses distances avec un slogan qui lui paraissait réducteur[15]. Il lui fallait donc dissocier la modernité du grand récit progressiste, que ce soit celui de la modernisation socio-économique ou celui du progrès des droits.

Le second élément de contexte est l'offensive de Habermas en faveur des valeurs de la modernité et notamment du projet des Lumières[16]. Cette

prise de position correspondait à une rupture au sein de la tradition de l'École de Francfort, puisque Habermas prenait clairement ses distances avec la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer. Mais elle se présentait aussi comme une attaque en règle contre plusieurs figures de la pensée française influencées par Nietzsche, notamment Bataille, Derrida et Foucault. Dans un discours prononcé en 1980 à Francfort et publié en français en 1981 dans *Critique*, Habermas avait dénoncé vigoureusement ce courant des « jeunes conservateurs » qui s'appuyaient sur l'expérience esthétique de la modernité pour « fonder un antimodernisme impitoyable » hostile aux Lumières. Il développa tous ces thèmes dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1985), un livre issu en partie de conférences données au Collège de France en mars 1983, à l'occasion desquelles il rencontra Foucault. Dans le livre, deux chapitres critiques sont d'ailleurs consacrés au philosophe français[17].

On affirme souvent que ce débat n'a eu qu'un protagoniste, puisque Foucault n'a jamais explicitement répondu. En réalité, on peut lire le texte de 1984 sur les Lumières comme une réponse à Habermas, qui est d'ailleurs cité dès les premières lignes[18]. Le seul fait de se réclamer aussi fermement de Kant et de l'*Aufklärung* apparaît comme une riposte ironique, sur le terrain même de son interlocuteur. Par ailleurs, Foucault insiste longuement sur la conception kantienne de la distinction public/privé, à laquelle Habermas avait consacré un long passage dans son livre le plus célèbre, *L'Espace public*, traduit en français seulement quelques années auparavant (1978). Enfin, si on regarde de près l'évolution des textes, on s'aperçoit que toute la partie qui concerne Baudelaire et la définition esthétique de la modernité a été ajoutée dans le texte de 1984 alors qu'elle ne figurait pas dans le cours de l'année précédente. Cette présence de Baudelaire a souvent intrigué les commentateurs, d'autant que l'auteur des *Fleurs du mal* peut difficilement passer pour un héritier direct des Lumières[19]. On en comprend mieux la raison si on sait que Habermas avait utilisé l'exemple de

Baudelaire dans la conférence de 1983 au Collège de France pour en faire l'archétype de la modernité esthétique, d'une rupture avec la tradition et d'une volonté de donner à la création ses propres normes. Son article de 1981, déjà, partait de Baudelaire pour opposer l'expérience esthétique de la modernité au véritable projet moderne, issu des Lumières, de développer à la fois les sciences, les arts, le droit et la morale pour transformer rationnellement les conditions d'existence. C'est donc précisément sur ce terrain que Foucault lui répond, en proposant une autre lecture de la modernité de Baudelaire. Il s'agit bien de déplacer la question de la modernité. Là où Habermas y voyait un approfondissement de l'autonomie du sujet, dans la lignée du rationalisme des Lumières, Foucault y cherche plutôt un rapport au temps, une attitude ambivalente et critique à l'égard du présent.

On voit alors tout ce qui distingue leurs approches de la modernité. Pour Habermas, la modernité est un « projet inachevé », une promesse de rationalisation des relations humaines qui doit être accomplie, un effort qui doit être poursuivi. Pour Foucault, le rapport moderne au présent prend d'abord la forme d'une critique. Non pas une critique transcendantale des conditions du savoir, mais une critique historique des formes contingentes qui définissent notre présent. « Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible[20]. » De toute évidence, Foucault s'éloigne du texte de Kant, en déplaçant la critique d'un plan épistémologique à un plan historique. L'exercice critique implique de mener « une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible » pour nous comprendre comme

« êtres historiquement déterminés ». Ce déplacement assumé rejoint, presque à son insu, un autre aspect des Lumières, le programme porté par Voltaire, Robertson et bien d'autres, qui visait à saisir, à travers des enquêtes historiques, les possibilités de transformation dans le présent. La coïncidence, bien sûr, n'est pas totale. Foucault reste étranger au schème progressiste qui sous-tend l'idée de civilisation. Reste un même lien, qui est la marque de la modernité, entre le savoir historique et la réflexivité critique.

Subjectivité et techniques de soi

La controverse avec Habermas sur la modernité est ainsi un des enjeux du retour de Foucault aux Lumières. Mais elle est loin d'être le seul. Cette redéfinition de la modernité ne prend sens que dans le cadre du travail que mène alors Foucault sur la culture de soi et l'esthétique de l'existence. Comme on le sait, sa réflexion a connu une profonde évolution à la toute fin des années 1970. Le signe le plus visible en est la redéfinition complète du projet de *l'Histoire de la sexualité*, entre le premier volume publié en 1976 et les deux suivants qui paraissent en 1984.

Le point essentiel, dans cette inflexion, est l'attention portée par Foucault à la question de la subjectivité. Il ne s'agit pas d'un retour au « sujet », au sens d'une philosophie de la conscience, ni d'une philosophie du sujet de droit, mais d'une réflexion sur la façon dont les individus construisent leur propre subjectivité, leur « rapport à soi » à travers un ensemble de pratiques que Foucault appelle des « techniques de soi », qui concernent notamment, mais pas seulement, le rapport au corps et à la sexualité. Après les séries discursives et la microphysique du pouvoir, Foucault explore un nouvel objet et une nouvelle méthode :

l’herméneutique de soi. Il est ainsi amené à reformuler complètement les liens entre sujet, vérité et pouvoir.

Cette évolution majeure de Foucault a sans doute des racines biographiques, depuis l’acceptation heureuse de l’homosexualité, l’expérience américaine, le rôle des drogues aussi, qui modifient le rapport au corps et l’usage des plaisirs. Elle correspond aussi à une logique interne de l’œuvre, face à un relatif épuisement de sa théorie du pouvoir. Foucault cherche à réintroduire des formes de résistance des sujets à l’égard des pouvoirs qui s’exercent sur eux. Il ne s’agit pas d’une liberté antérieure à l’État, comme dans la tradition libérale classique, mais de contre-conduites inscrites à l’intérieur même des pratiques sociales et politiques. Il cherche à penser quelque chose qui soit de l’ordre d’une affirmation de la volonté : « la volonté décisoire de ne pas être tellement gouverné[21] ». Il aboutit progressivement à l’affirmation d’une subjectivité éthique, d’un sujet qui se constitue par un travail sur soi dans un mouvement conjoint vers la vérité et la liberté.

La crise théorique a surgi dans le travail sur l’aveu, qui devait constituer une partie essentielle de l’histoire de la sexualité. Progressivement, Foucault abandonne la thèse d’une production politique de la subjectivité, vers celle d’une auto-affirmation de la subjectivité comme possibilité libératrice. L’enquête recule alors dans le temps. Alors que le projet originel était centré sur l’aveu à l’époque moderne, Foucault va se consacrer à la philosophie antique, au risque d’idéaliser l’Antiquité gréco-romaine comme autoproduction libre de la subjectivité par les techniques de soi[22].

C’est aussi dans cette perspective, et au-delà de la visée polémique dirigée contre Habermas, qu’on doit comprendre l’importance accordée à Baudelaire dans le dernier état du texte sur les Lumières. Comme nous l’avons vu, Baudelaire permet à Foucault de passer subrepticement des Lumières à la modernité, de l’optimisme kantien à une attitude plus ambivalente, où l’héroïsation du présent va de pair avec un rejet du progrès.

Mais ce qui stimule l'intérêt de Foucault pour Baudelaire, c'est aussi que celui-ci n'est pas un philosophe. Son rapport à la modernité ne se situe pas sur un plan théorique ou conceptuel, mais sur un plan esthétique et surtout existentiel. L'artiste baudelairien, c'est-à-dire le poète lui-même ou les peintres de la vie moderne qu'il admire, a expérimenté un nouveau type de rapport esthétique à soi, qui consiste à faire de sa propre vie une œuvre d'art. C'est ici que le thème du dandy et celui du poète se rencontrent, l'un et l'autre entretenant un rapport d'abord subjectif et esthétique à l'existence. Et c'est ce rapport, cette capacité à se construire comme des sujets, à travers l'art, la pensée ou la poésie, qui leur permet de porter un diagnostic sur leur époque. L'artiste baudelairien incarne l'autonomie moderne par excellence, qui n'est pas une autonomie politique ou morale, mais une capacité créatrice d'agir sur soi-même. « La modernité ne libère pas l'homme en son être propre : elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même. » Et cette élaboration passe par un rapport à la vérité [23].

Ce lien entre les techniques de soi et la vérité est un thème qui revient très souvent dans les textes du début des années 1980. Alors qu'auparavant, par exemple dans l'*Ordre du discours* (1971), Foucault dénonçait la « volonté de vérité » comme une forme d'exercice de la domination, le discours vrai est désormais marqué de façon très positive [24]. Foucault ne réhabilite pas pour autant une conception réaliste de la vérité, ce qui rend un peu énigmatique ce renversement de valeur [25]. Il semble plutôt chercher à nouer éthique et vérité : celle-ci est un bien dans la mesure où elle est la visée d'un travail sur soi. Elle implique un courage personnel, celui du sujet qui accepte de se transformer pour accéder à la vérité. On peut aller jusqu'à y reconnaître la revendication d'une forme de spiritualité, qui surgit à partir de 1982 dans la pensée de Foucault et qui engage un rapport nouveau à la vérité et à la politique [26]. Dans un entretien, il trouvait des accents inattendus pour déclarer : « Je sais que le savoir a le pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde (peut-être

même que ce que nous appelons vérité ne déchiffre rien), mais que, si je connais la vérité, alors je serai transformé. Et peut-être sauvé[27]. » Malgré la présence étonnante du vocabulaire du salut, l'idée essentielle que développe Foucault dans ce texte est la proximité entre son travail intellectuel et l'expérience esthétique. Le savoir qu'il produit ne vise prioritairement ni à s'inscrire dans un cadre universitaire cumulatif ni à transformer le monde – on peut entendre les échos d'une désillusion à l'égard du militantisme intellectuel et politique – mais à se transformer lui-même[28].

Le détour par la modernité baudelairienne permet ainsi un écart par rapport à l'héritage rationaliste des Lumières. Le diagnostic que le philosophe porte sur le présent, au sens où l'entend Foucault, n'est pas un acte strictement intellectuel, ce n'est pas une démonstration théorique, c'est un geste d'écriture, une intervention dans l'espace du discours qui se fonde à la fois sur un savoir objectif et sur une subjectivité assumée. Il revendique une proximité avec l'expérience esthétique, avec le geste du peintre ou du poète. Et ce diagnostic, à son tour, transforme son auteur[29].

Foucault a longtemps été fasciné par les écrivains. Dans les années 1960, il a beaucoup écrit sur la littérature. Non seulement sur la littérature d'objectivation comme le nouveau roman de Robbe-Grillet qu'il admirait, mais surtout sur une littérature de la très haute subjectivation, celle de Roussel, de Sade, de Bataille ou de Rousseau. Puis, à partir du début des années 1970, il cesse d'écrire sur la littérature. C'est-à-dire au moment où lui-même développe une écriture très personnelle, une écriture artiste, très présente dans les *Mots et les Choses* et dans *Surveiller et Punir*[30].

Dans un entretien réalisé en 1968, et qui a été publié il y a quelques années sous le titre *Le Beau Danger,* Foucault articulait déjà la plupart de ces thèmes, avec une liberté de ton dans l'auto-analyse qu'il ne s'autorisera presque jamais par la suite. Il y parlait longuement de l'écriture comme discipline et comme technique de soi, de l'effort d'écriture qui est à la fois une façon d'approcher la vérité et une nécessité existentielle, presque un

exercice spirituel. Il insistait surtout sur l'acte du diagnostic, en évoquant la figure de son père chirurgien. Le chirurgien est celui qui porte un diagnostic sur la maladie puis qui opère. Or, dit Foucault, « j'ai transformé le bistouri en porte-plume ». Son activité intellectuelle serait une reprise de l'acte chirurgical, par la force de l'acte d'écrire. « Je suis médecin, disons que je suis diagnosticien. Je veux faire un diagnostic et mon travail consiste à mettre au jour par l'incision même de l'écriture quelque chose qui soit la vérité de ce qui est mort… Je pense que l'alternative à la mort, ce n'est pas la vie, c'est la vérité[31]. » En écrivant sur le passé, Foucault ne cherche pas à le faire revivre, mais à en dire la vérité, afin de mieux comprendre le présent. C'est donc dans l'écriture que se révèle le diagnostic.

La référence incontournable, à l'époque, est évidemment Nietzsche, diagnosticien et thérapeute des maladies de la culture. En 1971, dans un texte célèbre, Foucault met toute son entreprise généalogique sous sa tutelle[32]. Quinze ans plus tard, c'est Kant qui sera devenu la figure originelle de l'écriture philosophique comme acte de diagnostic. Choix paradoxal, comme l'ont noté plusieurs commentateurs, car Kant n'est en réalité que peu préoccupé, y compris dans le texte de 1784, par la tâche de penser le présent[33], mais qui se comprend par le souci de ne pas se laisser enfermer dans une posture antimoderne, et surtout par la volonté d'« échapper à Hegel[34] ». Car le rapport au présent qu'invoque Foucault n'est pas la production d'un savoir total et ordonné sur l'époque, fondé sur une philosophie de l'histoire et une parole surplombante, mais plutôt le geste critique qui, en associant une enquête généalogique et une subjectivité assumée, pense la production du savoir comme une prise de risque. Un beau danger[35].

En reliant ce thème du diagnostic à l'héritage des Lumières, on peut dire que Michel Foucault s'est efforcé de répondre à une objection qui lui a souvent été faite, aussi bien par certains historiens que par des philosophes, et qui porte sur le fondement normatif de son entreprise critique. D'où,

depuis quelle position normative, à partir de quelles théories de la justice Foucault mène-t-il son travail critique[36] ? Foucault répond en refusant l'idée de normes supérieures, transcendantes, au nom desquelles la critique serait menée, mais en affirmant la nécessité d'un diagnostic historique, fondé sur des enquêtes qui révèlent ce que notre propre présent a de singulier, de contingent, d'arbitraire. La critique doit être locale et immanente, elle doit se méfier de toute généralisation intempestive. Son rôle est de renouer avec la tradition kantienne, mais en passant de la « limitation nécessaire » à celle du « franchissement possible ». Ainsi la critique « dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons[37] ». Le diagnostic n'est pas une simple activité intellectuelle. Il doit permettre la guérison, et doit ouvrir vers l'action et le changement. Il est le moment où, dans le présent, un individu peut agir dans et sur l'histoire. Cette affirmation d'une liberté du sujet, capable d'intervenir dans l'histoire, peut sembler bien éloignée de l'histoire anonyme des déterminations discursives et politiques qui fut longtemps attachée au travail de Foucault. Elle est pourtant au cœur de sa réflexion éthique sur la subjectivation qui était aussi une réflexion politique sur l'histoire[38].

L'intellectuel engagé

Nous voyons désormais se dessiner le troisième enjeu qui donne sa trame à ce retour aux Lumières. Ce qui apparaît, en filigrane, c'est la question du philosophe comme intellectuel susceptible d'intervenir dans l'espace public. Si l'héritage de l'*Aufklärung* est celui d'une pratique philosophique permettant de porter des diagnostics sur le présent, il est alors aussi, plus classiquement, celui du « philosophe », au sens du XVIII^{e} siècle, menant des combats contre l'injustice. Réactivée et reconfigurée au moment de l'affaire

Dreyfus, cette figure de l'intellectuel, pour la génération de Foucault, avait été incarnée par Sartre, avec tous ses excès. Foucault s'en est toujours tenu à distance, rejetant toute prétention à parler au nom d'un universel et préférant promouvoir, dans les années 1970, la figure de « l'intellectuel spécifique[39] », plutôt attaché à faire émerger des savoirs locaux et dominés. Mais, au début des années 1980, la question de l'engagement intellectuel se pose avec une insistance nouvelle.

Foucault s'est beaucoup engagé dans les années 1970, notamment dans le cadre du Groupement d'information sur les prisons. Cet investissement, souvent aux côtés de militants d'extrême gauche, avait été parfois très critiqué. Mais ce sont surtout ses articles de 1979 dans le *Corriere della Serra*, à propos de la révolution islamique en Iran, qui ont suscité une vigoureuse polémique. Foucault fut confronté à la question de sa propre légitimité à porter un diagnostic sur un mouvement révolutionnaire dont l'issue était douteuse[40]. C'est en se justifiant dans *Le Monde* qu'il avait réaffirmé son statut d'intellectuel, « respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel[41] ». Le texte de 1984 sur les Lumières y fait implicitement référence, lorsque Foucault évoque la réaction de Kant à la Révolution française et « l'enthousiasme moral » que celle-ci suscite en dépit des violences et même de la Terreur[42].

Le tournant des années 1980 marque un recentrement dans la position politique de Foucault, au sens où la critique du totalitarisme marxiste devient prépondérante, ce qui le rapproche d'auteurs modérés et l'éloigne de ses amis militants[43]. Par ailleurs, le contexte politique a changé. En France, il est marqué par l'arrivée au pouvoir de la gauche. Le débat qui agite alors les intellectuels français, et auquel Foucault est à plusieurs reprises sommé de prendre part, est celui du lien que les intellectuels peuvent et doivent entretenir à l'égard du nouveau pouvoir socialiste. Or, dès l'automne 1981, Michel Foucault a dénoncé la complaisance du gouvernement devant le coup d'État en Pologne. De tribunes dans la presse

en émissions de radio, Foucault renoue avec la figure traditionnelle de l'intellectuel qui s'engage au nom de valeurs morales, d'une indignation politique, sur un sujet sur lequel il ne possède pas d'expertise particulière. Aussi, lorsque Foucault commence le texte consacré à Kant et aux Lumières, en 1984, en insistant sur le fait que le texte avait été publié dans un journal et qu'il s'agissait d'une forme de journalisme philosophique, il est probable qu'il avait en tête à la fois ses propres articles sur l'Iran et ses interventions récentes dans la presse à propos de la Pologne. Quel est le rôle du philosophe lorsqu'il écrit des articles dans la presse et non des livres de philosophie ? Foucault tient à rappeler que le projet critique de Kant n'était pas seulement une entreprise théorique, mais aussi un projet pratique, s'adressant à un public plus large que celui des lecteurs de philosophie.

Mais comment s'adresse-t-on à ce public plus large ? Avec quelles ambitions et pour quels résultats ? Foucault retrouve ici la grande question des Lumières qui, nous l'avons vu, n'était pas seulement celle de Kant, mais aussi celle de Diderot et Condorcet : qu'est-ce qu'une parole émancipatrice ? Non pas une parole surplombante bardée de toute l'autorité du savoir, mais une parole qui soit susceptible d'agir sur les autres en les aidant à être plus libres. Comment un philosophe peut-il éclairer ceux qui ne le sont pas encore ? Or, cette question, Foucault a toujours cherché à l'esquiver. Il a toujours considéré que le rôle de l'intellectuel ne pouvait pas être celui d'un maître à penser, capable de pousser les autres à agir.

Désormais, il aborde de nouveau cette question d'une parole de vérité qui ne transforme pas seulement celui qui la prononce, mais aussi celui qui la reçoit. C'est le thème des deux dernières années du cours que Foucault donne au Collège de France, en 1983 et 1984, sur le gouvernement de soi et des autres. N'oublions pas que c'est justement en introduction de ces cours que Foucault a présenté son analyse de Kant et de l'*Aufklärung* comme diagnostic du présent. Cet « excursus », comme il l'écrit, pouvait surprendre, car la suite du cours, pendant deux ans, fut entièrement

consacrée à la philosophie antique et au concept de *parrêsia*, qui désigne une parole libre, un désir de tout dire, quel que soit le risque pris par celui qui parle. Alors que Foucault avait d'abord envisagé la *parrêsia* dans un cadre intersubjectif, celui de la direction de conscience ou celui du philosophe face au prince, il élargit progressivement la notion pour inclure, dans le cours de 1984, cette forme extrême qu'est la *parrêsia* cynique. Celle-ci désigne, notamment chez Diogène, la volonté de mettre sa vie en conformité avec ses idées, de faire de sa propre vie un modèle philosophique, un « scandale de la vérité », écrit Foucault[44]. La *parrêsia*, qu'elle soit un discours qui prend le risque de dire la vérité ou un mode de vie exemplaire, a toujours pour but d'agir sur les autres, de les pousser à s'interroger sur eux-mêmes et à rompre avec leurs habitudes. Autrement dit, elle est la pratique qui articule au mieux le gouvernement de soi et des autres, les techniques qui permettent de se construire comme sujet, et la prise de parole destinée à un interlocuteur. Interrompu par la mort, Foucault n'a pas pu poursuivre jusqu'au bout ce travail sur la *parrêsia* et ses reformulations modernes. Mais, en plaçant l'éloge des Lumières en tête de ce cours, il a clairement annoncé son intention, qui était de renouer avec la question d'une parole qui aide les autres à devenir plus autonomes. L'*Aufklärung*, à ses yeux, était la forme philosophique moderne de la *parrêsia* [45]. L'horizon de sa réflexion était donc la question du potentiel émancipateur d'un discours de vérité profondément incarné, mais aussi ses limites et ses dangers, comme en témoigne la figure du cynique, porteur d'une forme de « militance philosophique » où le détachement et la dérision peuvent se retourner en « militantisme ouvert, universel, agressif »[46].

Le retour aux Lumières prend ainsi la forme d'une pragmatique de la vérité et de l'engagement intellectuel. Alors que Foucault, dans les années 1970, avait dénoncé sans cesse « la volonté de vérité », comme forme de pouvoir dogmatique, y compris sous la forme de la science moderne, il assume désormais la volonté de tenir un discours de vérité et revendique le

terme d'intellectuel. Celui-ci désigne une capacité à faire circuler le savoir en dehors des milieux universitaires, à agir sur soi et sur les autres : « Ce travail de modification de sa propre pensée et de celle des autres me paraît être la raison d'être des intellectuels[47]. »

Mais cet effort n'était pas sans danger. En renouant avec une figure de l'intellectuel, il courait aussi le risque de ressusciter une forme d'héroïsme éthique. C'est sans doute ce spectre que la figure moins directement politique de Baudelaire s'efforce de conjurer dans le texte de 1984. L'héroïsme du quotidien est une « héroïsation ironique ». Restait la question de l'autorité. Quelle est la légitimité de la prise de parole du philosophe ? Foucault, nous l'avons vu, prend soin de ne pas réactiver le motif hégélien d'un rapport privilégié de la philosophie à la vérité, qui fonderait un savoir absolu. Mais il se méfiait tout autant d'une autorité de type savante, comme celle que réclamaient Althusser pour la philosophie ou Pierre Bourdieu pour la sociologie, qui reposerait sur une coupure épistémologique. « N'utilisez pas la pensée pour donner à une action politique une valeur de vérité », aimait-il dire et il refusait de fonder ses engagements militants sur un savoir, affirmant qu'ils reposaient avant tout sur sa « subjectivité » et sur une capacité d'indignation personnelle : « Quand c'est insupportable, on ne supporte plus[48]. »

L'autorité du discours de vérité ne peut résider ni dans un corpus scientifique ni dans un savoir absolu. Elle repose donc sur le « courage » : courage de se construire comme individu autonome, courage de tenir un discours de vérité au risque d'abîmer ses relations aux autres. Le courage, c'est justement la définition de l'*Aufklärung*, du *sapere aude*, aie le courage de penser. Et Foucault commente : « Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement[49]. » « Le courage de la vérité » est d'ailleurs le titre de son dernier cours.

Courage de la vérité qu'il faut bien comprendre dans son double sens : non pas seulement l'héroïsme intellectuel de celui qui met sa vie en jeu en formulant une vérité dangereuse, mais aussi courage de chercher la vérité et d'accepter de se transformer soi-même. Le courage ne concerne pas seulement l'acte de parole. Il porte d'abord sur la culture de soi, sur le processus de construction d'une subjectivité, sans lequel aucun diagnostic sur le présent n'est possible. Commentant Baudelaire, Foucault avait insisté : « Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure. » L'attitude moderne implique « un ascétisme indispensable »[50]. Cette exigeante construction de soi, qu'on la saisisse sous l'angle du courage intellectuel ou de l'ascétisme esthète, maintient au cœur de la modernité une dimension « quasi aristocratique » sur fond d'exigence égalitaire[51].

Dans cette relecture de l'*Aufklärung*, Foucault a bien retrouvé une question essentielle des Lumières : celle du courage qu'implique une parole de vérité, dès lors qu'elle vise à éclairer les autres et à les transformer. La mort de Socrate, qui a tant fasciné les philosophes des Lumières, Diderot en tête, est longuement traitée dans *Le Courage de la vérité* comme un épisode majeur de l'histoire de la *parrêsia* [52]. Il ajoute à ce questionnement une dimension qui, en revanche, était absente, sauf chez Rousseau, celui d'une nécessaire transformation de soi comme condition et effet du discours de vérité. Ce faisant, il prenait le risque d'alimenter une position individualiste et esthétisante, plus proche du dandysme baudelairien que de l'*Aufklärer.*

Dans cette pragmatique de la vérité qui fonde le rôle de l'intellectuel, une question reste en effet hors-champ : celle des conditions d'efficacité du discours vrai dans l'espace public. Comment s'assurer que le diagnostic sur le présent soit reçu et produise ses effets ? Concentré sur l'articulation du courage de la vérité et des techniques de soi, Foucault ne se préoccupe pas de la question du destinataire. Or le propre de la modernité, sur le plan

sociologique cette fois, c'est que le philosophe ne s'adresse plus au tyran comme Platon, ni à Alexandre, comme Diogène, mais à un public de lecteurs de livres et de journaux. Si bien que Foucault, au moment où il revendique l'héritage des Lumières pour repenser le courage de la vérité, s'arrête avant de formuler ce qui fut une des questions importantes des écrivains des Lumières : celle des conditions de la communication dans un espace public médiatique, celle même de la possibilité d'une posture cynique dans un monde traversé par tant de médiations[53]. Il avait pourtant de bonnes raisons d'être sensible à cette question, ne serait-ce que son propre statut de célébrité intellectuelle, dont il avait bien senti les contraintes[54]. Il y avait là, de toute évidence, de quoi nourrir son débat à distance avec Habermas. Mais c'est une question qu'il n'a pas cherché à aborder et qui, par conséquent, lui rend difficilement compréhensible l'appel de Kant à Frédéric II, c'est-à-dire à une autorité régulatrice, garante de l'ordre politique sans lequel la liberté du débat public est sans objet. Le résultat auquel il aboutit, au fond, reste donc très différent de celui des philosophes des Lumières. Diderot, nous l'avons vu, hésitait entre l'héroïsme socratique et la dissolution dans le collectif. Foucault, lui, cherche plutôt des points d'appui dans la construction d'une singularité à la fois philosophique et artiste.

Ce point aveugle entraîne une seconde conséquence. Parce que Foucault, au fond, s'intéresse peu aux destinataires de son discours, il ne cherche pas vraiment à définir la communauté (politique, intellectuelle, éthique) à laquelle il appartient et à laquelle il s'adresse. Or, si les Lumières sont un processus à la fois personnel et collectif, quelle est la forme de ce collectif ? Dans le texte sur les Lumières, le pronom « nous » est très présent : l'attitude moderne implique une « ontologie critique de nous-mêmes », « une critique permanente de nous-mêmes ». Mais qui est ce « nous » ? Le texte ne le dit pas et semble ne le définir qu'en termes de contemporanéité, dans un rapport au présent. En revanche, les limites

sociologiques ou culturelles de ce « nous » ne sont pas évoquées, alors même qu'elles étaient importantes chez Baudelaire, et plus largement dans toute la tradition qui, de Montesquieu à la sociologie durkheimienne, posait la question des mœurs[55]. Cette tradition, Foucault lui est toujours resté étranger. De même, cela a été souvent remarqué, qu'il a semblé indifférent au questionnaire postcolonial. À aucun moment il ne semble se demander si le diagnostic sur le présent que pose le philosophe vaut pour toutes les sociétés, et pour toutes les communautés au sein d'une même société. La question des identités collectives, qu'elles soient sociales ou culturelles, est esquivée. Le courage de la vérité comme l'herméneutique de soi sont des entreprises individuelles, elles ne concernent que marginalement une communauté politique.

Le dernier texte sur lequel Michel Foucault a travaillé avant sa mort était un article qu'il devait écrire sur Canguilhem pour un numéro d'hommage dans la *Revue de métaphysique et de morale.* Pressé par le temps et la maladie, il dut se contenter de reprendre la préface qu'il avait rédigée en 1978 et de réécrire certains passages. Or, la confrontation des deux versions révèle, parmi les changements, une modification mineure mais significative du passage concernant l'actualité des Lumières. Six ans plus tôt, Foucault avait écrit : « Deux siècles après, l'*Aufklärung* fait retour : non point comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l'interroger sur les limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison, comme lumière despotique. » En 1984, ce passage devient : « Deux siècles après son apparition, l'*Aufklärung* fait retour : à la fois comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de l'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé. La raison à la fois comme despotisme et comme lumière[56]. »

Le changement peut paraître mineur, il est en réalité essentiel : la lumière n'est plus qualifiée de despotique, elle est opposée au despotisme. L'*Aufklärung* n'a pas abusé des pouvoirs, il en a usé. La raison n'est plus condamnée, elle est ambivalente : elle peut offrir le pire, le despotisme, comme le meilleur, la lumière. Rien ne témoigne mieux de l'évolution de la pensée de Foucault et de son rapport à la tradition des Lumières que cette recherche d'une position d'équilibre, au moment même où le « chantage aux Lumières » semblait retrouver une vigueur nouvelle.

Après le radicalisme des années 1970, les Lumières faisaient en effet un retour sur la scène intellectuelle dans les années 1980. Celui-ci a souvent été associé au renouveau d'une pensée libérale, attachée aux droits de l'homme et à la critique des abus de la pensée 68. Or, il est frappant de voir qu'une des figures les plus emblématiques du radicalisme philosophique des années 1970, un homme qui semblait n'avoir que peu en commun avec l'héritage des Lumières et son optimisme universaliste, a été, lui-même, un promoteur de ce retour des Lumières.

Deux lectures sont possibles. On peut insister sur la plasticité de l'héritage des Lumières. Celui-ci est d'abord un instrument de légitimation dans l'espace intellectuel. On peut lui faire dire à peu près ce qu'on veut. On peut le tourner dans un sens ou dans l'autre[57]. Il faudrait admirer avant tout la dextérité philosophique de Foucault, sa capacité à mettre sa propre évolution philosophique sous l'étendard de l'*Aufklärung*, alors qu'il aurait pu, aussi bien, la présenter comme une critique de la rationalité et du mythe du progrès. Une seconde lecture me paraît néanmoins plus juste. Aucun penseur moderne ne peut durablement échapper à la question des Lumières. Dans leur diversité, elles sont à la source de toutes les aspirations à l'émancipation, aussi bien sous la forme d'un progressisme universaliste et rationaliste que d'un subjectivisme plus romantique. Aucune posture de critique sociale ou politique ne peut durablement échapper à leur emprise ou, du moins, à la confrontation avec l'héritage qu'elles représentent. Or le

travail intellectuel qui consiste à s'approprier l'héritage, à le reformuler, à l'adapter, à le confronter aux exigences du présent, n'est pas un simple exercice rhétorique ; il maintient cet héritage en vie, il recharge son efficacité politique. L'intervention de Foucault en est le meilleur exemple. Elle a, à son tour, suscité de nombreux commentaires, et mis en évidence ce texte de Kant, souvent considéré jusque-là comme mineur. À bien des égards, Foucault l'a sollicité à l'extrême, en le tirant dans un sens excessivement historiciste. Il lui a fallu lui adjoindre la théorie esthétique de Baudelaire pour en faire un point de départ de « l'attitude de modernité ». Mais, ce faisant, il lui a donné une nouvelle actualité théorique, en associant le courage de la vérité, qui est bien un des enjeux du texte, et le diagnostic du présent, comme forme moderne de la critique.

« Les Lumières » ne sont pas une doctrine fixée une fois pour toutes au XVIII^e^ siècle, mais elles constituent un héritage qui doit sans cesse être reformulé, redéfini, réactualisé. Foucault lui-même ne disait pas autre chose, en 1980, lorsqu'il répondait à Maurice Agulhon : « L'Europe, depuis bientôt deux siècles, entretient un rapport extrêmement riche et complexe avec cet événement de l'*Aufklärung*, sur lequel Kant et Mendelssohn s'interrogeaient déjà en 1784. Ce rapport n'a pas cessé de se transformer, mais sans jamais s'effacer. L'*Aufklärung*, c'est, pour utiliser une expression de Canguilhem, notre plus "actuel passé"[58]. » Et il proposait d'engager une enquête historico-philosophique « sur la manière dont l'*Aufklärung* a été perçue, pensée, vécue, imaginée, conjurée, anathémisée, réactivée, dans l'Europe du XIX^e^ et du XX^e^ siècle[59] ». L'histoire des Lumières n'est pas celle d'un héritage qui s'imposerait à nous comme une évidence, mais celle d'une longue transmission, faite de réinterprétations, de contresens, de redéfinitions. Étudier ces médiations historiques est la condition pour que l'actualité des Lumières soit autre chose que le nom d'une idéologie.

1. M. Foucault, « Qu’est-ce que les Lumières ? » [extrait du cours du 5 janvier 1983 au Collège de France], *Magazine littéraire*, n° 207, 1984, repris dans *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 679-688 ; *id.*, « What is Enlightenment ? », dans P. Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50, repris et traduit sous le titre « Qu’est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] » dans M. Foucault, *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 562-578.

2. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*, p. 3-40.

3. « Comment est-il possible que ce type de compréhension affirmée d’un philosophe moderne, constamment dirigé vers notre actualité, et inscrit dans le temps présent, cadre avec la critique inflexible que Foucault fait de la modernité ? Comment peut-on faire cohabiter le fait que Foucault se comprenne comme un penseur de la tradition de l’*Aufklarüng* avec la critique indiscutable qu’il produit à l’encontre de cette forme de savoir de la modernité ? » se demande Habermas dans « Une flèche au cœur du temps présent », *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 794-799, citation p. 797. La version originale du texte avait été publiée en juillet 1984 dans le journal *Taz*, deux mois après la parution du cours inédit de Foucault dans *Le Magazine littéraire*.

4. M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1974, p. 224.

5. M. Agulhon, « Postface », dans Michelle Perrot (dir.), *L’Impossible Prison*, Paris, Seuil, 1980, p. 313-316.

6. M. Foucault, « Postface » [1980], dans *ibid.*, p. 316-318, repris dans *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 35-37.

7. M. Foucault, « Qu’est-ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 35-63. Une édition critique est désormais disponible : M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique*, suivi de *La Culture de soi*, éd. par Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini et Arnold Davidson, Paris, Vrin, 2015. Je cite par la suite l’édition de 1990.

8. M. Foucault, « Qu’est-ce que la critique ? », art. cit., p. 47.

9. M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault » [1978], *Dits et Écrits*, t. III, *1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 429-442.

10. Bibliothèque nationale de France, NAF 28730, boîte 60, chemise 1 (je traduis).

11. M. Foucault, « Qu’est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] », art. cit., p. 568.

12. *Ibid.*, p. 571 et 574.

13. *Ibid.*, p. 569.

14. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

15. Voir, par exemple, l’entretien avec Georges Raulet, « Structuralisme et poststructuralisme » [1983], *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 431-457.

16. J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », trad. par G. Raulet, *Critique*, n° 413, 1981, p. 950-967.

17. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1988.

18. Lorsque les deux hommes se rencontrèrent à Paris, pour la première et unique fois, en mars 1983, Foucault proposa à Habermas d’organiser, l’année suivante, un séminaire avec des

collègues américains, autour du texte de Kant (J. Habermas, « Une flèche au cœur du temps présent », art. cit., p. 794).

19. C. Spector, « Des Lumières aux anti-Lumières ou l'éclipse de la Révolution. Foucault, Kant, Baudelaire », *Diderot Studies*, à paraître.

20. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] », art. cit., p. 574.

21. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit., p. 53.

22. C'est la critique que lui adresse, très tôt, Pierre Hadot.

23. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, éd. par F. Gros sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Gallimard, 2014, p. 38-39.

24. Bruno Karsenti, « Foucault et la parole de vérité des modernes », dans Hervé Oulc'hen (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 319-335.

25. P. Engel, « Michel Foucault : connaissance, vérité et éthique », *Cahier de l'Herne*, n° 95, *Michel Foucault*, 2011, p. 319-326.

26. Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 137-149.

27. M. Foucault, « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins » [1983], *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 525-538, ici p. 535.

28. *Ibid.*, p. 535 : « Pour moi, le travail intellectuel est lié à ce que vous définiriez comme une forme d'esthétisme – par cela, j'entends la transformation de soi. »

29. *Ibid.*, p. 536 : « Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transformation. Cette transformation de soi par son propre savoir est, je crois, quelque chose d'assez proche de l'expérience esthétique. Pourquoi un peintre travaillerait-il s'il n'est pas transformé par sa peinture ? »

30. M. Foucault, *La Grande Étrangère. À propos de littérature*, éd. par Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

31. *Id.*, *Le Beau Danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, éd. par Ph. Artières, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, p. 40.

32. *Id.*, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », dans *Hommages à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

33. J. Schmidt, « Misunderstanding the Question "What is Enlightenment ?" : Venturi, Habermas, and Foucault », *History of European Ideas*, n° 37, 2011, p. 43-52.

34. Franck Fischbach, « *Aufklärung* et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel », dans Emmanuel da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, t. II, *Foucault et la philosophie*, Lyon, ENS Éditions, 2003, p. 115-134.

35. Sur le diagnostic du présent comme acte d'écriture mais aussi engagement physique, voir Ph. Artières, « Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault », dans F. Gros (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, p. 11-34.

36. C'est une des grandes objections que lui faisait A. Honneth, en l'opposant justement à Habermas sur ce point, dans sa thèse, soutenue en 1982 et publiée en allemand en 1985 :

Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société, trad. par Marianne Dautrey et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2016.

37. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] », art. cit., p. 574.

38. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

39. H. Oulc'hen, « La politique de la vérité de l'intellectuel. Entre Foucault et Sartre », dans *id.* (dir.), *Usages de Foucault*, *op. cit.*, p. 293-318 ; Gérard Noiriel, « Michel Foucault : les trois figures de l'intellectuel engagé », *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, 2003, p. 229-248.

40. Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran. Islamic Revolution After the Enlightenment*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2016.

41. M. Foucault, « Inutile de se soulever ? » [1979], *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 790-794.

42. Voir F. Gros, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, n° 8, 2007, p. 159-167.

43. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011, p. 407-416, p. 476-498.

44. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 2009, p. 166.

45. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*, p. 322 : « En tout cas, si j'ai commencé le cours de cette année par Kant, c'est dans la mesure où il me semble que ce texte sur l'*Aufklärung* écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia*, et qui vont réémerger ainsi au cours du XVI^e^ et [du] XVII^e^ siècle, et qui ont pris conscience d'eux-mêmes dans l'*Aufklärung*, et particulièrement dans ce texte de Kant. »

46. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 262.

47. M. Foucault, « Le souci de vérité » [1984], *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 668-678, ici p. 675.

48. Voir le témoignage de Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 172-184.

49. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? [What is Enlightenment ?] », art. cit., p. 565.

50. *Ibid.*, p. 570.

51. É. Balibar, « Dire, contredire : sur les formes de la *parrêsia* selon Foucault », *Libre parole*, Paris, Galilée, 2018, p. 81-120, notamment p. 117-119.

52. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 67-143.

53. Louise Shea, *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010. Sur le cas de Rousseau, nouveau Diogène confronté à la médiatisation de la vie philosophique, voir A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, note p. 116-117.

54. Voir, par exemple, son entretien anonyme, « le philosophe masqué », publié dans *Le Monde* en avril 1980.

55. Vincent Descombes a parfaitement identifié ce point aveugle, cette absence de définition sociologique du « nous » auquel s'adresse la critique foucaldienne. Voir « Une question de chronologie », *Le Raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 155-195, et « Quand la mauvaise critique chasse la bonne », *Tracés*, vol. 8, 2008, p. 45-69.

56. M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault » [1978], *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 429-442, citation p. 433, et « La vie : l'expérience et la science » [1985], *Dits et Écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 763-776, citation p. 768.

57. David A. Hollinger, « The Enlightenment and the Genealogy of Cultural Conflict in the United States », dans K. M. Baker et P. H. Reill, *What's Left of Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 7-18.

58. M. Foucault, « Postface » [1980], art. cit.

59. *Ibid.*, p. 37.

CONCLUSION

Problématiser la modernité

Que faire, aujourd'hui, de l'héritage des Lumières ? Une tentation à laquelle les historiens n'échappent pas toujours, mais qui s'exprime largement dans les débats publics, consiste à le brandir comme un totem. Soigneusement débarrassées de leurs aspérités ou de leurs contradictions, les Lumières sont réduites à quelques idées simples : le pouvoir de la raison, la liberté d'expression, la tolérance, l'optimisme et la foi dans le progrès, le prestige de la science, l'humanisme cosmopolite. Bref, une sorte de credo moderne, le socle du progressisme libéral, qu'il faut défendre contre ses adversaires : fanatiques religieux, réactionnaires de toute obédience, nationalistes obtus.

Une telle attitude n'est pas forcément sans vertus, sur le plan politique, lorsqu'il s'agit d'opposer la tolérance au fanatisme ou le pouvoir de l'argumentation à la fascination de la violence. Sur le plan intellectuel, en revanche, cette vision réductrice, aseptisée et édifiante des Lumières ne présente guère d'intérêt. Elle ne sert qu'à confirmer dans leurs certitudes ceux qui sont déjà convaincus, en leur offrant un sentiment de supériorité morale et des arguments d'autorité. Le combat contre l'infâme est sans cesse à reprendre. Mais Voltaire, lui-même, mêlait à son ardeur combative une ironie sceptique qui n'épargnait pas ses propres assurances et qui fait souvent défaut à ses héritiers proclamés. Depuis deux siècles, les Lumières

ont pu être mises au service d'entreprises coloniales ou néocoloniales visant à imposer, par la force, les valeurs de la civilisation européenne, puis occidentale, au nom de la raison universelle, du progrès et des droits de l'homme. En Europe même, le prestige de la science et de la raison a parfois servi à faire taire les contestations au nom d'un combat manichéen entre le savoir et l'obscurantisme. En France, l'universalisme républicain, par son déni des identités culturelles, a contribué à rendre invisibles ou inaudibles des situations de discrimination. Il est difficile, aujourd'hui, de faire comme si de rien n'était et de balayer d'un revers de main ces objections. Prenons acte du fait que les Lumières, malgré toute leur ambition émancipatrice, ont parfois aidé à légitimer des formes de domination et d'exclusion. Cela ne remet pas en cause les valeurs qui les fondent ni les succès qu'elles ont obtenus. Mais cela oblige, pour le moins, à une approche plus modeste et plus réflexive.

Le rôle des historiens n'est pas de monumentaliser les Lumières, mais de leur rendre leur actualité critique. Il ne s'agit pas de trier le bon grain de l'ivraie, de décider ce qu'il faut garder et ce qui serait dépassé. L'enjeu est de mettre en évidence la complexité de ce moment de la pensée, de restituer les controverses et les débats, d'insister sur les tensions et les ambivalences. Quelle que soit la question posée, qu'il s'agisse des vertus du commerce, des dangers de la religion, des bienfaits de la publicité, on trouve difficilement deux auteurs du même avis. La plupart d'entre eux, nous l'avons vu, hésitent, changent d'opinion, laissent le lecteur juger. Il n'est pas anodin que le dialogue soit un des genres favoris de la philosophie des Lumières et que le recours à la fiction ou à l'ironie soit si fréquent et si fécond. Pluraliser les Lumières, être sensible aux doutes et aux débats, aux contradictions même, cela n'implique pas de dissoudre la notion dans la diversité des textes du XVIII^{e} siècle. Ce n'est pas faire œuvre d'historien chagrin, indifférent aux enjeux du présent, désireux de compliquer à loisir le passé jusqu'à le rendre méconnaissable et, par conséquent, indisponible.

Bien au contraire. Je suis convaincu que la pertinence actuelle des Lumières, leur potentiel critique contemporain résident précisément dans cette pluralité. L'erreur est de croire qu'il faut nécessairement les réduire à une formule intellectuelle simple qui servirait de guide. Cette conception est nécessairement vouée à l'échec, parce que les Lumières n'ont pas d'unité doctrinale : elles sont la scène plurielle des débats et des interrogations suscités par l'ébranlement des sociétés traditionnelles. Les Lumières ne servent pas à justifier la modernité mais à la problématiser.

Nous savons aujourd'hui que la modernité libérale est ambivalente. Ses apports, indéniables, ont été accompagnés d'aspects moins positifs, qui n'avaient pas toujours été prévus, mais qui ont souvent été pressentis. La mondialisation des échanges n'a pas toujours apporté la paix par le commerce ; elle fut aussi à l'origine de la colonisation, de la destruction de sociétés et de cultures anciennes, de l'échange inégal entre Nord et Sud. La révolution industrielle et la société de consommation ont permis de satisfaire de très nombreux besoins matériels, d'améliorer massivement les conditions de vie, mais elles ont aussi provoqué de nouvelles inégalités et encouragé la marchandisation généralisée des relations humaines. La garantie des droits individuels, toujours plus nombreux, peut conduire à une fragmentation de la société. Enfin, si le développement des médias a favorisé l'instauration d'un espace public démocratique, il a suscité aussi des formes nouvelles de surveillance, de propagande et de captation de l'attention. Or, sur tous ces points, nous l'avons vu, les auteurs des Lumières n'ont pas défendu une position univoque. Au sein des mêmes œuvres, telle l'*Histoire philosophique des deux Indes*, des arguments en faveur du commerce colonial côtoient de farouches déclamations anticoloniales. L'*Encyclopédie* n'est pas moins polyphonique. Les œuvres individuelles ménagent elles aussi une place au doute, aux incertitudes, aux remises en cause. Loin d'être les fondateurs d'une idéologie cohérente qui aurait permis de changer le monde, les philosophes des Lumières étaient les

observateurs, tantôt optimistes, tantôt critiques, des mutations à l'œuvre au sein des sociétés de leur temps. Confrontés aux prémices de la modernité, les auteurs du XVIII^e^ siècle en ont débattu, ils ont essayé de leur donner du sens, d'en prévoir les évolutions et d'en prévenir les conséquences. Enclins à considérer favorablement des changements qui devaient dissiper les préjugés et arracher les racines de la superstition, ils étaient conscients des dangers de la modernité et scrutaient avec inquiétude ces excès, ou même les vices de ses fondements. C'est pourquoi des auteurs comme Rousseau ou Herder, qui développèrent une autocritique parfois radicale des Lumières, leur appartiennent pleinement. Leurs interrogations se retrouvent, sous des formes plus modérées, chez bien d'autres auteurs, de Diderot aux historiens écossais.

Dans ce livre, j'ai insisté sur plusieurs de ces ambivalences, en particulier sur l'articulation problématique entre une visée universaliste et l'assurance de la supériorité européenne. J'ai montré l'importance des débats soulevés par la modernité économique, dont témoignent les mutations du crédit et de la consommation, de même que les effets nouveaux de la publicité. Il reste que la question essentielle qui traverse les Lumières tient à leur ambition émancipatrice. Comment utiliser le pouvoir de la raison pour améliorer les conditions de la vie humaine, pour assurer le bonheur collectif et individuel ? Une première réponse considère que des connaissances fondées sur des principes rationnels doivent déterminer les modes d'existence et l'organisation des sociétés. L'objectif est d'identifier ces principes, de produire ces connaissances, puis de mettre en œuvre des politiques réformatrices. La tentation est grande, alors, de s'appuyer sur un gouvernement puissant, capable d'imposer les réformes. Il faut gagner les élites politiques aux idées des Lumières, à charge pour elles de les mettre en pratique. C'est ce que font, en France, philosophes et économistes. C'est ce qui suscite leur enthousiasme lorsque Turgot parvient au pouvoir. Mais les résistances populaires comme celles des élites conservatrices ont raison de

l’expérience. Les philosophes peuvent alors se rêver en conseillers d’un prince puissant et éclairé. D’où l’admiration, non dénuée d’arrière-pensées et d’ambiguïtés, qu’ils portent à des autocrates comme Frédéric II et Catherine II. Cette conception réformatrice des Lumières, fondée sur la proximité entre les philosophes et le pouvoir, a connu une longue postérité. On en retrouve des échos, aujourd’hui, dans le pouvoir de la technocratie et des experts.

Une seconde conception de l’émancipation par le savoir insiste plutôt sur les pouvoirs de la critique. Comme processus historique, les Lumières impliquent que chaque individu apprenne à raisonner et à juger par lui-même, devienne responsable de ses choix et de ses décisions, sans s’en remettre aux autorités traditionnelles. Cette conception, à laquelle Kant a donné une formulation canonique mais qui ne se limite pas à l’*Aufklärung*, se heurte à plusieurs difficultés qui tiennent à l’organisation de l’espace public et à l’autorité spécifique que les philosophes doivent exercer. Comment peut-on éclairer ceux qui ne le sont pas encore ? Si l’émancipation intellectuelle est un phénomène individuel, qui relève du libre exercice de sa raison, elle n’est possible que dans un cadre collectif, qui est nécessairement social. Ces deux conceptions du combat des Lumières – que l’on pourrait désigner comme *réformatrice* et *critique* – ne correspondent pas à deux camps distincts, mais à deux polarités. De Voltaire à Diderot et Condorcet, les auteurs que nous avons suivis n’ont cessé de naviguer entre les deux tentations.

Ce dilemme des Lumières, que nous saisissons à travers la notion d’émancipation, c’était pour les *philosophes* celui de la « propagation des lumières », de la diffusion des connaissances utiles et de l’autonomie critique, ou encore, dans les mots de Diderot, « l’extension de la sphère des lumières ». Ils le retrouvaient aussi bien à l’échelle des sociétés européennes, lorsqu’il s’agissait d’articuler liberté d’expression et régulation d’un espace public sensible, qu’à l’échelle du monde, puisque la

conscience aiguë d'un globe devenu interdépendant où « tout nous regarde » les obligeait à penser les conditions sous lesquelles la civilisation pouvait être étendue au reste du monde. Ici aussi, nous l'avons vu, ils balançaient entre les vertus de l'imitation et les possibilités d'une émancipation plus immédiate. Ces hésitations prenaient les formes les plus aptes à en dissimuler les apories : la narration historique, la fiction, le dialogue.

Les Lumières sont moins un projet qu'une dramaturgie. Celle d'une aspiration individuelle et collective au progrès, qui se heurte à la résistance des préjugés, à l'indifférence du public, à la persistance du mal. Cette pièce inlassablement rejouée, critiquée, adaptée, glorifiée, nous la connaissons trop bien, nous n'y échappons pas, nous y revenons pour nous réassurer. Encore faut-il qu'elle ne soit pas transformée en argument d'autorité ou en outil d'exclusion. Ce qui s'y joue, ce qui devrait s'y jouer, ce n'est pas l'assurance d'un « nous » déjà donné, bien établi et sûr de son droit, « nous, modernes », ou « nous, Occidentaux », mais d'un « nous » qui demande à se constituer dans la dynamique même de confrontation avec un héritage libre de droits, plus équivoque qu'il n'y paraît. Ici comme ailleurs, le travail de l'historien est une entreprise permanente de relecture critique. Son objectif n'est pas d'imposer telle ou telle interprétation, de dénoncer ou de défendre les Lumières, mais de leur rendre leur puissance d'interpellation et d'interrogation, ce mélange si singulier de scepticisme et d'optimisme, de combativité et de gaieté, d'ironie et d'enthousiasme. Loin de toute légende édifiante, mais à distance aussi des caricatures paresseuses, il faut rouvrir l'espace des appropriations et des interprétations. Si les Lumières sont un héritage, il importe que celui-ci ne soit ni confisqué ni travesti, mais rendu à l'intelligence collective et à l'imagination critique.

Remerciements

Les vrais spécialistes, plaisantait Umberto Ecco, se reconnaissent à la longueur et à l'habileté des remerciements. Avec l'ironie narquoise du maître de Bologne en mémoire, on hésite un peu au moment d'énumérer ses propres dettes intellectuelles, qui sont aussi, souvent, des témoignages d'amitié. Le plaisir de la gratitude, toutefois, l'emporte.

Au moment d'achever ce livre, il me faut d'abord remercier les participants du séminaire « Historiographies des Lumières » que j'ai animé ces dernières années à l'EHESS avec Silvia Sebastiani, complice savante et malicieuse. La plupart des idées avancées dans les pages précédentes y ont été présentées et discutées. Je dois beaucoup à ces moments d'échange du vendredi matin. L'École des hautes études en sciences sociales, où j'enseigne depuis bientôt dix ans, est un lieu privilégié où la recherche s'articule harmonieusement à l'enseignement. Les doctorantes et les doctorants qui m'ont fait confiance sont bien plus que des étudiants : leur travail nourrit ma réflexion. Je veux aussi évoquer le séminaire sur les Lumières, le lundi à l'Institut historique allemand, les séances du Groupe d'études sur les historiographies modernes (GEHM) au sein du CRH, et les amis du comité de rédaction des *Annales*.

Ce livre s'est nourri, au fil des années, de nombreuses discussions, tantôt longues et sérieuses, tantôt rapides et enjouées, toujours fécondes, avec David Bell, Pierre Bouretz, Dan Brewer, Gregory Brown, Caroline

Callard, Barbara Carnevali, Jean-Luc Chappey, Roger Chartier, Yves Citton, Andrea Daher, Robert Darnton, Dan Edelstein, Pascal Firges, Jean-Yves Grenier, Colin Jones, Claire Judde de Larivière, Cyril Lemieux, Sabina Loriga, Thomas Maissen, Darrin McMahon, Renaud Morieux, Robert Morrissey, Arnaud Orain, Nathan Perl-Rosental, Michel Porret, Gabrielle Radica, Daniel Roche, Antonella Romano, Neil Safier, Jean-Frédéric Schaub, Anne Simonin, Edoardo Tortarolo, Mélanie Traversier, Pierre Vesperini, Cécile Vidal, Maria Jose Villaverde. Que ceux que j'oublie me le pardonnent.

Un remerciement particulier va à celles et ceux qui ont accepté de relire des chapitres, voire, pour les plus courageux, le manuscrit entier : Étienne Anheim, Patrick Boucheron, Guillaume Calafat, Gabriela Goldin, Charlotte Guichard, Bruno Karsenti, Jacques Revel, Silvia Sebastiani, Céline Spector, Stéphane Van Damme. Selon la formule consacrée, les erreurs sont les miennes, mais elles auraient été infiniment plus nombreuses sans leur généreuse vigilance.

Étienne Anheim a cru, d'emblée, à ce livre. Ses encouragements m'ont donné la force de l'écrire ; ses remarques lui ont donné sa forme définitive. Je suis très heureux que les éditions de l'EHESS, Gallimard et Le Seuil l'aient conjointement accepté dans la collection Hautes Études. Clémence Garrot, qui a préparé le manuscrit avec attention, m'a évité des erreurs et des maladresses.

Certains matériaux du livre ont fait l'objet de publications antérieures. Merci aux éditeurs et aux revues qui m'ont autorisé à les reprendre, sous une forme remaniée. Par ordre d'apparition : « La civilisation est-elle européenne ? Écrire l'histoire de l'Europe au XVIII^e siècle », dans Antoine Lilti et Céline Spector (dir.), *Penser l'Europe au XVIII^e siècle. Commerce, Empire, Civilisation*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 139-166 ; « Et la civilisation deviendra générale. L'Europe de Volney ou les paradoxes de l'orientalisme », *Cahiers d'histoire de l'Institut d'histoire de la Révolution*

française, n° 4, 2011, en ligne ; « L'impossible histoire globale. Parcours de la civilisation », *L'Expérience historiographique. Autour de Jacques Revel*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 181-199 ; « Private Lives, Public Sphere. A New Social History of the Enlightenment », dans Daniel Brewer (dir.), *Cambridge Companion to the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 14-28 ; « Le pouvoir du crédit au XVIII^e siècle. Histoire intellectuelle et sciences sociales », *Annales HSS*, vol. 70, n° 4, 2015, p. 957-977 ; « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, vol. 64, n° 1, 2009, p. 171-206 ; « Sade ou le défi lancé aux Lumières », *L'Histoire*, mars 2014, p. 52-56 ; « Hommes de lettres » dans B. Baczko, F. Rosset et M. Porret (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Genève, Georg, 2016, p. 525-541.

Ce livre, enfin, est dédié à celles qui rendent la vie belle et légère : Charlotte, qui n'ignore pas, je l'espère, tout ce que je lui dois, Juliette, qui connaît l'auteur des *Lettres persanes*, et Zoé, qui regrettera que Clovis ne fasse pas la moindre apparition – du moins jusqu'ici.

Index

Abel-Rémusat, Jean-Pierre 1

Abramovici, Jean-Christophe 1, 2

Adorno, Theodor 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Adut, Arit 1

Agnani, Sunil 1, 2

Agulhon, Maurice 1, 2, 3, 4, 5, 6

Aiden, Erez 1

Aïssaoui, Mohammed 1

Aït-Touati, Frédérique 1

Alembert, Jean Le Rond d' 1, 2, 3, 4, 5

Alquié, Ferdinand 1

Althusser, Louis 1, 2

Amselle, Jean-Loup 1, 2

André, Valérie 1

Anheim, Étienne 1, 2

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 1, 2

App, Urs 1, 2

Arago, François 1

Aravamudan, Srinivas 1, 2, 3

Arbuthnot, John 1

Ariès, Philippe 1, 2, 3, 4, 5, 6

Armitage, David 1

Arnoux, Mathieu 1

Arpe, Peter Friedrich 1

Artières, Philippe 1, 2, 3

Artigas-Menant, Geneviève 1

Asad, Talal 1

Assmann, Jan 1

Astigarraga, Jesús 1

Audegean, Philippe 1

Averroès 1

Aymon, Jean 1, 2

Bacon, Francis 1

Baczko, Bronisław 1, 2, 3, 4, 5, 6

Badinter, Élisabeth 1

Baille, Suzanne 1

Baker, Keith Michael 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Balibar, Étienne 1, 2, 3, 4

Balsamo, Joseph 1

Barberi, Giovanni 1

Barker, Emma 1

Barruel, Augustin 1

Bassi, Laura 1

Bastarache, Kassandre 1

Bataille, Georges 1, 2, 3, 4, 5

Baudelaire, Charles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

Bayart, Jean-François 1

Bayle, Pierre 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Beattie, James 1

Beaumatin, Éric 1

Beaurepaire, Pierre-Yves 1, 2, 3, 4, 5, 6

Beccaria, Cesare 1, 2

Béguin, Katia 1

Bélaval, Yvon 1

Bell, David A. 1, 2, 3, 4, 5

Benítez, Miguel 1

Benot, Yves 1, 2, 3, 4, 5

Benrekassa, Georges 1, 2, 3, 4, 5, 6

Bergerac, Cyrano de 1

Berghof, Olivier 1

Bergier, abbé 1

Berkvens-Stevelinck, Christiane 1

Bernard-Griffiths, Simone 1

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri 1

Bernard, Jean-Frédéric 1, 2

Bernier, François 1, 2

Berr, Henri 1, 2, 3, 4

Berryer, Nicolas-René 1

Bertani, Mauro 1

Bertin, Rose 1, 2

Berti, Silvia 1, 2, 3, 4

Bert, Jean-François 1, 2

Bertrand, Romain 1

Beslon, Christophe 1

Bessière, Jean 1

Bevilacqua, Alexander 1

Bhabha, Homi 1, 2

Biagioli, Mario 1

Binoche, Bertrand 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Biondi, Carminella 1

Birn, Raymond 1

Birtsch, Günter 1

Biziou, Mickaël 1

Blanchot, Maurice 1, 2, 3

Bloch, Marc 1, 2

Bloch, Olivier 1, 2

Blumenberg, Hans 1, 2, 3, 4

Bödeker, Hans Erich 1, 2

Boer, Pim den 1, 2

Boileau, Nicolas 1

Bolla, Peter de 1

Boltanski, Luc 1, 2

Bonaparte, Napoléon 1, 2, 3, 4, 5

Bonnefous, Bastien 1

Bonnefoy, Claude 1

Bonnet, Jean-Claude 1, 2

Bonneville, Nicolas 1, 2, 3, 4

Bordas, Éric 1

Borofski, Robert 1

Bossuet, Jacques-Bénigne 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Bost, Hans 1

Boucher, François 1

Boucheron, Patrick 1, 2

Bouchier, Martine 1

Bouchindhomme, Christian 1

Bougainville, Louis-Antoine de 1

Bouillot, Françoise 1

Boulainvilliers, Henri de 1, 2

Bourdieu, Pierre 1, 2, 3, 4, 5

Boureau, Alain 1

Bouretz, Pierre 1

Boussuge, Emmanuel 1

Bove, Laurent 1, 2, 3

Brague, Rémy 1

Brahami, Frédéric 1

Braudel, Fernand 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14

Brewer, Dan 1, 2

Brewer, John 1, 2, 3, 4

Brian, Éric 1

Briant, Pierre 1, 2

Brisson, Thomas 1

Brissot, Jacques-Pierre 1, 2

Broers, Michael 1

Brooks, David 1

Brown, Gregory 1

Brown, Stewart 1, 2, 3, 4

Bruce, James 1

Bruno, Giordano 1

Bunge, Wiep van 1, 2, 3

Burke, Edmund 1, 2

Burrows, Simon 1

Bury, Laurent 1

Bussy-Rabutin, Roger de 1, 2

Butterwick, Richard 1

Büttgen, Philippe 1, 2

Byron, George Gordon, Lord 1, 2

Calas, Jean 1

Calhoun, Craig 1

Camus, Michel 1

Candar, Gilles 1

Canguilhem, Georges 1, 2, 3

Cañizares-Esguerra, Jorge 1, 2, 3, 4, 5

Caradonna, Jeremy 1

Carey, Daniel 1, 2

Carnevali, Barbara 1, 2

Carnino, Cecilia 1

Caron, Mélinda 1

Cassagnau, Laurent 1

Cassirer, Ernst 1, 2, 3

Castan, Nicole 1

Castel, Pierre-Henri 1

Castro, Fidel 1

Catherine II 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Cavaillé, Jean-Pierre 1, 2

Certeau, Michel de 1, 2

Chabod, Federico 1

Chahine, Gilles 1

Chakrabarty, Dipesh 1, 2, 3

Chappey, Jean-Luc 1, 2

Charle, Christophe 1

Charles-Daubert, Françoise 1, 2

Charles Quint 1, 2

Charmasson, Thérèse 1

Charron, Pierre 1

Chartier, Roger 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Chateaubriand, François-René 1

Chateauraynaud, Francis 1

Châtelet, Émilie du 1, 2

Chaunu, Pierre 1

Chebel, Malek 1

Chemla, Paul 1

Cheney, Paul 1

Chinard, Gilbert 1

Chisick, Harvey 1, 2

Chung, Haisoo 1

Cipolloni, Marco 1, 2, 3

Citton, Yves 1, 2, 3, 4, 5, 6

Clavijero, Francisco 1

Clifford, James 1

Coavoux, Samuel 1

Cochin, Augustin 1, 2

Cohen, Deborah 1

Cohn, Ellen R. 1

Coleman, Charlie 1

Colerus, Johannes 1, 2

Colley, Linda 1

Collins, Anthony 1

Colomb, Christophe 1

Commerson, Philibert 1

Comsa, Maria Teodora 1

Condorcet, Nicolas de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33

Confucius 1, 2

Conrad, Joseph 1

Conrad, Sebastian 1, 2, 3

Cook, Alexander 1

Cook, James 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Copans, Jean 1

Coquery, Natacha 1

Cornette, Joël 1

Cornille, Sabine 1

Courtney, Cecil 1

Coutel, Charles 1

Cowan, Brian 1

Crébillon, Claude Prosper Jolyot de 1

Crépel, Pierre 1

Cronk, Nicolas 1

Crouzet, François 1

Crouzet, Maurice 1

Crowston, Clare 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19

Crow, Thomas 1

Curran, Mark 1

Dagron, Tristan 1, 2, 3

Danton, Georges 1

Darnton, Robert 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

da Silva, Emmanuel 1

Dautrey, Marianne 1

Dauzat, Pierre-Emmanuel 1, 2

David, Jacques-Louis 1

David, Jean-Claude 1

Davidson, Arnold 1

Davies, Simon 1

Dayan, Daniel 1

Dear, Peter 1

Debaz, Josquin 1

De Dijn, Anaïs 1

Delalande, Nicolas 1

Deleuze, Gilles 1, 2

Deleyre, Alexandre 1, 2

Delon, Michel 1, 2, 3, 4, 5

Delsaut, Yvette 1

Delumeau, Jean 1

Demeunier, Jean-Nicolas 1, 2

Denby, David 1, 2

Deneys, Anne 1, 2

Deneys, Henry 1, 2

Dening, Greg 1, 2

De Pauw, Cornelius 1

Deprun, Jean 1

Derathé, Robert 1

Derrida, Jacques 1, 2

Descombes, Vincent 1

Desjeux, Marie-France 1

Desné, Roland 1

Dew, Nicholas 1

Diagne, Souleymane Bachir 1

Diaz, Furio 1

Diderot, Denis 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88

Didier, Béatrice 1

Dieckmann, Herbert 1, 2

Diogène 1, 2

Dobenesque, Étienne 1

Dohm, Wilhelm von 1

Dorigny, Marcel 1

Doumer, Paul 1

Dreyfus, Alfred 1, 2, 3

Dubacq, Marianne 1

Dubois, Laurent 1

Duby, Georges 1, 2

Duchet, Michèle 1, 2, 3

Duclos, Charles 1

Du Deffand, Marie 1, 2

Dufal, Blaise 1, 2

Duflo, Colas 1

Dulac, Georges 1

Dumarsais, César 1

Dumont, Matthieu 1

Dupront, Alphonse 1, 2

Durand-Bogaert, Fabienne 1

Durkheim 1, 2, 3

Dybikowski, James 1

Edelstein, Dan 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Ehrard, Jean 1, 2, 3

Eisenstein, Elizabeth 1

Elias, Norbert 1, 2, 3, 4

Émerit, Marcel 1

Engel, Pascal 1, 2

Épinay, Louise d’ 1, 2, 3

Equiano, Olaudah 1, 2

Érasme 1

Eribon, Didier 1

Escudier, Alexandre 1

Espagne, Michel 1, 2

Esquer, Gabriel 1

Esquerre, Arnaud 1

Ewald, François 1, 2, 3

Fabiani, Jean-Louis 1

Fabian, Johannes 1, 2

Falconet, Étienne Maurice 1

Farge, Arlette 1, 2, 3, 4

Fauchois, Yann 1

Fauvelle-Aymar, François-Xavier 1

Favret-Saada, Jeanne 1

Febvre, Lucien 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23

Ferguson, Adam 1

Ferret, Olivier 1, 2

Ferrié, Christian 1

Ferrone, Vincenzo 1, 2, 3, 4

Festa, Lynn 1, 2

Filangieri, Gaetano 1, 2, 3

Findlen, Paula 1

Fischbach, Franck 1

Fontaine, Laurence 1

Fontana, Alessandro 1, 2, 3

Fontenelle, Bernard de 1, 2

Forbes, Duncan 1

Forbonnais, François Véron de 1

Force, Pierre 1

Forster, Georg 1, 2

Foucault, Michel 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64

Franklin, Benjamin 1, 2, 3, 4

Franklin, Michael J. 1

Fraser, Nancy 1

Frédéric-Guillaume II 1

Frédéric II 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Fréret, Nicolas 1

Freud, Sigmund 1

Fruchaud, Henri-Paul 1

Fumaroli, Marc 1

Furet, François 1, 2, 3, 4

Furetière, Antoine 1, 2

Gadamer, Hans-Georg 1

Gailius, Nathalie 1, 2

Galiani, Ferdinando 1, 2

Galland, Antoine 1

Gandhi, Leela 1

Garat, Dominique-Joseph 1

Garrard, Graeme 1

Gassendi, Pierre 1, 2

Gatterer, Johann Christoph 1, 2

Gaulle, Charles de 1

Gaulmier, Jean 1, 2, 3, 4

Gautier, Claude 1

Géhanne-Gavoty, Stéphanie 1

Genovesi, Antonio 1

Geoffrin, Marie-Thérèse 1

Gerbi, Antonello 1

Ghamari-Tabrizi, Behrooz 1

Gibbon, Edward 1, 2

Ginzburg, Carlo 1

Goethe, Johann Wolfgang 1

Goggi, Gianluigi 1, 2, 3

Goldgar, Anne 1, 2

Goldin, Gabriela 1

Goldschmidt, Victor 1

Goodman, Dena 1

Goody, Jack 1, 2

Gordon, Daniel 1, 2

Gordon, Peter 1

Gouges, Olympe de 1, 2

Gouguenheim, Sylvain 1, 2

Goulemot, Jean-Marie 1, 2, 3

Gouverneur, Sophie 1

Graffigny, Françoise de 1

Grenier, Jean-Yves 1, 2

Greuze, Jean-Baptiste 1

Grillet, Thierry 1

Grimm, Friedrich Melchior 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Gros, Frédéric 1, 2, 3, 4

Grove, Richard 1, 2, 3

Gruzinski, Serge 1, 2

Guaino, Henri 1

Guichard, Charlotte 1, 2, 3

Guilhot, Nicolas 1

Guizot, François 1, 2, 3, 4

Guldi, Jo 1

Haakonssen, Knud 1

Habermas, Jürgen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24

Hadot, Pierre 1

Hall, Evelyne Beatrice 1

Halpérin, Jean-Louis 1

Haltman, Geoffrey Gart 1

Hardt, Michael 1, 2

Hartog, François 1, 2, 3, 4, 5

Harvey, David Allen 1

Hatzenberger, Antoine 1

Havard, Gilles 1

Hayles, Katherine 1

Hazard, Paul 1, 2, 3

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1, 2, 3

Heidegger, Martin 1

Heine, Maurice 1, 2

Helvétius, Claude-Adrien 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Henri-Bossonney, Estelle 1

Herbelot, Barthélémy d' 1

Herder, Johann Gottfried von 1, 2, 3, 4, 5

Hérodote 1

Hesse, Carla 1, 2, 3

Hildenbrand, Hans 1

Hill, Christopher 1

Hivet, Christine 1

Hobbes, Thomas 1, 2, 3, 4

Hoffman, Philip T. 1

Hohendorf, Georg Wilhelm 1

Holbach, Paul Thiry d' 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22

Hollinger, David A. 1

Honneth, A. 1

Hoock, Jochen 1

Hoock, Marie-Claire 1

Horace 1, 2

Horkheimer, Max 1, 2, 3, 4, 5, 6

Horlacher, Stefan 1

Hugo, Victor 1

Hugues, Pauline 1

Hulliung, Mark 1

Humboldt, Alexander von 1

Hume, David 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12

Huntington, Samuel 1, 2

Hunt, Lynn 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Ignatieff, Michael 1

Iselin, Isaac 1, 2

Ismard, Paulin 1

Israel, Jonathan 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56

Ivernel, Philippe 1

Izard, Michel 1

Jacob, Margaret 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13

Jaffro, Laurent 1

Jaisson, Marie 1

James, C.L.R. 1, 2, 3, 4, 5, 6

Jamin, Jean 1

Janot (comédien) 1, 2

Jaquet, Christophe 1, 2

Jefferson, Thomas 1

Jobert, Barthélémy 1

Joffrin, Laurent 1

Jones, Colin 1

Jones, Jennifer M. 1

Jones, William 1

Jonsson, Fredrik Abritton 1

Joseph II 1, 2

Julia, Dominique 1

Kahn, Andrew 1, 2

Kamnitzer, Pierre 1

Kant, Immanuel 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42

Kaplan, Steven L. 1, 2

Karpik, Lucien 1

Karsenti, Bruno 1

Katz, Elihu 1

Kelly, Christopher 1

Kemal, Namik 1

Kéralio, Louise de 1

Khan, Gengis 1

Kidd, Colin 1

Kintzler, Catherine 1, 2, 3

Kleiman-Lafon, Sylvie 1, 2

Klever, Wim 1

Knott, Sarah 1, 2, 3

Koerbagh, Adrien 1, 2

Kölving, Ulla 1

König-Pralong, Catherine 1

Kontler, László 1

Kors, Alan C. 1

Koselleck, Reinhart 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Krief, Huguette 1

La Barre, François-Jean Lefebvre de 1

Labrousse, Élisabeth 1

LaCapra, Dominick 1

Laclos, Pierre Choderlos de 1, 2

La Condamine, Charles-Marie de 1

Lafitau, Joseph François 1, 2, 3

Lagrée, Jacqueline 1

Lahontan, Louis-Armand de 1, 2, 3

Lambert, Anne-Thérèse, marquise de 1

La Mettrie, Julien Offray de 1, 2

La Mothe Le Vayer, François de 1, 2, 3

Lamy, Bernard 1

Landi, Sandro 1

Lanson, Gustave 1

Larrère, Catherine 1

Las Casas, Bartolomé de 1

Latour, Bruno 1

Laudin, Gérard 1

Launay, Marc de 1

Laurens, Henry 1, 2

La Vopa, Anthony J. 1, 2, 3

Law, John 1, 2, 3, 4

Lazzeri, Christian 1

Le Bouter, Flavien 1

Le Breton, André François 1

Le Brun, Annie 1

Leclerc, Paul 1

Ledbury, Mark 1

Lefèvre, Mathias 1

Lefort, Claude 1

Le Goff, Jacques 1, 2

Lehner, Ulrich 1

Leibniz, Gottfried Wilhelm 1, 2

Lejeune, Philippe 1

Lely, Gilbert 1, 2

Lemaître, Alain J. 1, 2

Lemay, Edna 1

Lemercier, Claire 1

Lenglet-Dufresnoy, Nicolas 1, 2

Lenman, Bruce 1

Lepetit, Bernard 1, 2

Lépinay, Antonin 1

Léry, Jean de 1, 2

Lespinasse, Julie de 1, 2

Lestringant, Franck 1

Le Vayer, François La Mothe 1

Lever, Maurice 1, 2

Levier, Charles 1

Lévi-Strauss, Claude 1, 2, 3, 4, 5

Levratto, Nadine 1

Lifschitz, Avi 1

Lilti, Antoine 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18

Linebaugh, Peter 1

Lipse, Juste 1

Listonai, Daniel Jost de Villeneuve, dit 1, 2, 3

Lloyd, Geneviève 1

Locke, John 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Lojkine, Stéphane 1

Lordon, Frédéric 1, 2, 3, 4, 5

Lorenceau, Annette 1

Lorenzini, Daniele 1

Lotterie, Florence 1

Louis, François 1

Louverture, Toussaint 1, 2

Lucas, Jean-Maximilien 1, 2

Luhmann, Niklas 1, 2

Lüsebrink, Hans-Jürgen 1, 2

Lyotard, Jean-François 1, 2

Macherey, Pierre 1, 2, 3, 4, 5

Machet, Anne 1

Macron, Emmanuel 1

Malamoud, Catherine 1

Malesherbes, Chrétien Guillaume de Lamoignon de 1, 2, 3, 4

Malherbe, Michel 1

Mander, Jenny 1

Mandeville, Bernard 1

Mandrou, Robert 1

Marat, Jean-Paul 1, 2, 3

Marchand, Prosper 1

Marcil, Yasmine 1

Marcou, Loïc 1

Marcus, George 1

Marie-Antoinette 1, 2, 3

Markovits, Rahul 1, 2

Marshall, Peter James 1

Martus, Steffen 1, 2

Marty, Éric 1

Marx, Jacques 1

Masseau, Didier 1

Matheron, François 1

Matytsin, Anton 1, 2

Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 1

Mauss, Marcel 1, 2, 3, 4

Mayaffre, Damon 1

Mayer, Johann Friedrich 1

May, Georges 1

Maza, Sarah 1, 2

Mazon, Brigitte 1, 2

Mbembe, Achille 1, 2, 3, 4

McClellan, James 1

McKenna, Antony 1

McMahon, Darrin 1, 2, 3

Meaux, Jeanne-Catherine de 1, 2

Medlin, Dorothy 1

Medwin, Thomas 1

Mélançon, Benoît 1

Menant, Sylvain 1

Mendelssohn, Moïse 1, 2, 3

Menger, Pierre-Michel 1

Ménissier, Thierry 1

Mercier-Faivre, Anne Marie 1

Mercier, Louis-Sébastien 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17

Merleau-Ponty, Maurice 1, 2, 3

Mervaud, Christiane 1, 2, 3

Meslier, Jean 1

Messling, Markus 1

Meyer, Louis 1

Michaud, Éric 1

Michaud, Stéphane 1

Michelet, Jules 1, 2, 3

Michel, Jean-Baptiste 1

Mignolo, Walter 1

Mijnhardt, Wijnand 1, 2, 3

Miller, Peter N. 1

Milner, Jean-Claude 1

Milo, Daniel 1

Minuti, Rolando 1

Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti de 1, 2

Mirabeau, Victor Riqueti de 1

Mirsky, Daniel 1

Möhsen, Johann Karl 1, 2

Mokyr, Joel 1

Molière 1

Mondot, Jean 1, 2

Montaigne, Michel de 1

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21

Moras, Joachim 1, 2

Moravia, Sergio 1

Moreau, Isabelle 1

Moreau, Pierre-François 1, 2, 3

Morellet, André 1, 2, 3

Morelly 1

More, Thomas 1

Mori, Gianluca 1, 2

Mortier, Roland 1, 2, 3, 4

Mothu, Alain 1

Moyn, Samuel 1

Mücke, Dorothea E. von 1

Muldrew, Craig 1

Müller, Bernard 1

Müller, Johann Joachim 1, 2

Mulsow, Martin 1, 2, 3, 4

Munck, Thomas 1

Muthu, Sankar 1, 2, 3, 4

Naigeon, Jacques-André 1, 2, 3, 4

Naudé, Gabriel 1, 2

Necker, Jacques 1, 2

Negri, Antonio 1, 2, 3

Negroni, Barbara de 1

Néron 1

Newton, Isaac 1, 2, 3, 4

Nicolaï, Friedrich 1

Niebuhr, Carsten 1

Nietzsche, Friedrich 1, 2

Nigro, Roberto 1

Nobille, Michel 1

Noiriel, Gérard 1

Nora, Pierre 1

Nordman, Daniel 1

Nordmann, Charlotte 1

Nouis, Lucien 1, 2, 3

Obeyesekere, Gananath 1, 2, 3, 4, 5, 6

O’Brien, Karen 1, 2, 3, 4, 5

Offenstadt, Nicolas 1

Ohji, Kenta 1, 2, 3, 4

Oldenburg, Harry 1

Olender, Maurice 1

Omacini, Lucia 1

Orain, Arnaud 1, 2

Orléan, André 1

Osterhammel, Jürgen 1, 2, 3

Oulc’hen, Hervé 1, 2

Outram, Dorinda 1

Ozouf, Mona 1

Pachet, Pierre 1

Paganini, Gianni 1, 2, 3

Pagden, Anthony 1, 2, 3, 4, 5

Paine, Thomas 1

Pardailhé-Galabrun, Annick 1

Pauvert, Jean-Jacques 1, 2, 3, 4, 5

Pekacz, Jolanta T. 1

Pellerin, Pascale 1

Perrot, Jean-Claude 1, 2

Perrot, Michelle 1, 2

Philipson, Nicholas 1

Phlipon, Jeanne-Marie 1

Picart, Bernard 1, 2, 3

Pierrat, Emmanuel 1

Pietralunga, Cédric 1

Pinker, Steven 1, 2

Pipari, Sylvie 1

Pirenne, Henri 1

Platon 1, 2

Pluet-Despatin, Jacqueline 1

Pluquet, Adrien 1

Pocock, John 1, 2, 3, 4, 5, 6

Poirier, Jean-Francois 1

Poivre, Pierre 1

Pomeau, René 1, 2, 3, 4

Pommeranz, Kenneth 1

Pons, Alain 1, 2

Pons, Jacques 1

Pope, Alexander 1

Popkin, Jeremy 1

Popkin, Richard 1, 2, 3

Porret, Michel 1

Porter, Roy 1

Postel-Vinay, Gilles 1

Potte-Bonneville, Mathieu 1

Pouchepadass, Jacques 1

Pradeau, Jean-François 1

Prades, Jean-Martin, abbé de 1

Prochasson, Christophe 1

Prodi, Paolo 1, 2

Proust, Françoise 1

Proust, Jacques 1

Pufendorf, Samuel von 1

Quaglioni, Diego 1

Quenet, Grégory 1

Quiniou, Hélène 1

Rabinow, Paul 1

Racault, Jean-Michel 1

Rancière, Jacques 1, 2

Rand, Richard 1

Rasmussen, Anne 1

Raulet, Georges 1, 2

Raynal, Guillaume Thomas 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30

Reddy, William M. 1

Rediker, Marcus 1

Reed, Terence James 1

Reid, Thomas 1

Reill, Peter Hans 1, 2

Renault, Matthieu 1, 2

Renwick, John 1

Revel, Ariane 1

Revel, Jacques 1, 2, 3, 4, 5, 6

Revel, Judith 1

Revellat, Marie-Alyx 1, 2

Revel, Michèle 1

Reverzy, Éléonore 1

Rey, Jean-Michel 1, 2, 3

Ribard, Dinah 1

Richardson, Samuel 1, 2

Ricuperati, Giuseppe 1, 2

Riggins, Stephen 1

Rigon, Antonio 1

Riskin, Jessica 1

Rivette, Jacques 1, 2

Robbe-Grillet, Alain 1

Robert, Philippe 1

Roberts, Lissa 1

Roberts, Meghan K. 1

Robertson, John 1, 2, 3, 4

Robertson, William 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17

Robespierre, Maximilien de 1, 2, 3

Roche, Bruno 1

Roche, Daniel 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16

Roederer, Pierre-Louis 1, 2

Roger, Philippe 1

Roland, Madame 1

Romano, Antonella 1, 2

Rosa, Mario 1

Rosanvallon, Jérôme 1

Rosat, Jean-Jacques 1

Rosenfeld, Sophia 1, 2, 3, 4, 5

Rosental, Paul-André 1

Rosenthal, Jean-Laurent 1

Rospocher, Massimo 1

Rosset, François 1

Roth, Georges 1, 2

Rousseau, Jean-Jacques 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45

Roussel, Jean 1, 2, 3

Rousset de Missy, Jean 1, 2

Roussin, Philippe 1

Roux, Paul de 1

Royer, Solenn de 1

Roy, Ram Mohan 1

Roza, Stéphanie 1

Rubiés, Joan-Pau 1, 2

Ruchet, Olivier 1

Rueff, Martin 1

Russell, William 1, 2, 3

Sade, Donatien Alphonse François de, dit le marquis de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34

Safier, Neil 1

Sagnol, Marc 1

Sahlins, Marshall 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Said, Edward 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Sala-Molins, Louis 1

Salaün, Franck 1

Sánchez Espinosa, Gabriel 1

Sandrier, Alain 1, 2, 3

Sanfilippo, Isa Lori 1

Sarkozy, Nicolas 1

Sartre, Jean-Paul 1, 2, 3, 4, 5

Schaffer, Simon 1, 2, 3, 4

Schandeler, Jean-Pierre 1

Schaub, Jean-Frédéric 1

Schiller, Friedrich 1, 2

Schlegel, Jean-Louis 1

Schlözer, August Ludwig 1

Schmidt, James 1, 2, 3

Schröder, Winfried 1

Schwarcz, Vera 1

Scotson, John L. 1

Sebastiani, Silvia 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Secrétan, Catherine 1, 2, 3

Sené, Jean-François 1, 2, 3, 4, 5

Sénèque 1, 2

Sévigné, Marie, marquise de 1, 2

Sewell, William 1, 2

Shapin, Steven 1, 2

Shea, Louise 1

Sheehan, Jonathan 1

Shelburne, William Petty, lord 1

Shovlin, John 1

Sibertin-Blanc, Guillaume 1

Simmel, Georg 1

Simonin, Anne 1

Siskin, Clifford 1

Skinner, Quentin 1

Smith, Adam 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Smith, Jay 1

Smith, Pierre 1

Socrate 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12

Sombart, Werner 1

Sonenscher, Michael 1

Soper, Kate 1

Sorkin, David 1

Speck, Reto 1

Spector, Céline 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Spengler, Oswald 1

Spiess, Alain 1

Spinoza, Baruch 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33

Spitz, Fabien 1

Staël, Germaine de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Stanziani, Alessandro 1

Starobinski, Jean 1, 2, 3, 4, 5

Steige, Alcime 1

Strauss, Leo 1, 2, 3

Suard, Jean-Baptiste 1

Subrahmanyam, Sanjay 1

Swenson, James 1

Swift, Jonathan 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

Tacite 1

Tackett, Timothy 1

Tadié, Alexis 1

Tamerlan 1

Tarde, Gabriel 1, 2, 3

Taubira, Christiane 1, 2

Tavoillot, Pierre-Henri 1

Taylor, Barbara 1, 2, 3, 4

Teich, Mikulas 1

Terjanian, Anoush 1

Terrel, Jean 1

Tétaz, Jean-Marc 1

Thomas, Chantal 1, 2

Thomas, Nicholas 1

Thompson, Edward P. 1, 2

Thompson, John B. 1

Thomson, Ann 1

Tignous, Bernard Verlhac, dit 1

Tinguely, Frédéric 1

Tiphaigne de la Roche, Charles-François 1, 2, 3, 4, 5

Tiran, André 1

Tocqueville, Alexis de 1, 2, 3

Todeschini, Giacomo 1, 2

Todorov, Tzvetan 1, 2, 3, 4

Toland, John 1, 2, 3

Tortarolo, Edoardo 1, 2

Tott, baron de 1

Tournemine 1, 2, 3

Trentmann, Frank 1

Trierweiler, Denis 1

Trivellato, Francesca 1

Trousson, Raymond 1

Trump, Donald 1

Tsien, Jennifer 1

Tuccillo, Alessandro 1

Turgot, Anne-Robert 1, 2, 3

Turner, Ralph 1

Turnovsky, Geoffrey 1

Tyssot de Patot, Simon 1, 2, 3

Valéry, Paul 1

Van Damme, Stéphane 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Vandeul 1, 2

Vanini, Giulio Cesare 1, 2, 3

Venturi, Franco 1, 2, 3

Venturino, Diego 1

Verga, Marcello 1

Vermeulen, Han F. 1

Vernière, Paul 1, 2, 3

Versini, Laurent 1, 2, 3

Veyne, Paul 1

Viala, Alain 1

Viarengo, Adriano 1

Vico, Giambattista 1

Vieillescazes, Nicolas 1

Vila, Anne C. 1

Villelaur, Anne 1

Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène 1

Vincent, Julien 1

Vincent, Philippe 1

Voirol, Olivier 1

Volney, Constantin-François de Chassebœuf, dit 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47

Voltaire, François-Marie Arouet, dit 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129

Walter, Éric 1

Walton, Charles 1

Wang, Nora 1

Waquet, Françoise 1, 2

Warner, William 1

Watelet, Claude-Henri 1

Weber, Max 1, 2

Wieland, Christoph Martin 1, 2

Williams, Glyndwr 1

Wilson, Arthur M. 1

Winterer, Caroline 1

Withers, Charles 1, 2

Wittich, Christopher 1

Wolff, Christian 1

Wolff, Larry 1, 2, 3, 4, 5, 6

Wright, Johnson Kent 1

Yamashita, Masano 1, 2, 3

Yovel, Yirmiyahu 1

Yuva, Ayşe 1

Zac, Sylvain 1

Zalc, Claire 1

Zammito, John H. 1

Zimmerman, Francis 1

Zöllner, Johann Friedrich 1, 2

HAUTES ÉTUDES

EHESS
GALLIMARD
SEUIL

Découvrez Hautes études

Proche des laboratoires de l'école parisienne éponyme,
lancée par Jacques Julliard en 1981.

Découvrez les autres titres de la collection sur
www.seuil.com

Et suivez-nous sur :